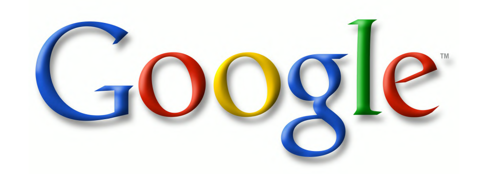
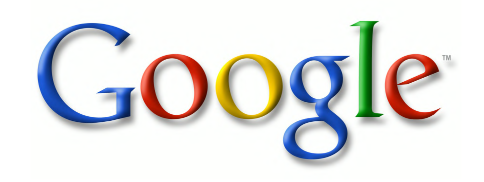



Google





Кн. С. Н. Трубецкой.

ИСТОРІЯ
ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ.

Часть вторая.



Типо-литографія Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°, Пименовская ул., соб. д.
Москва—1908.

Кн. С. Н. Трубецкой.

Trubetskoi, S. N.

ИСТОРІЯ

ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ.

Часть вторая.





Типо-литографія Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°. Пименовская ул., соб. д.
Москва—1908.

Отъ издателей.

Выпускаемая нами вторая часть настоящей книги, въ отличіе отъ первой, къ сожалѣнію, не была приготовлена къ печати самимъ авторомъ. Она перепечатана съ послѣдняго литографированнаго изданія, изданнаго для студентовъ, подъ руководствомъ кн. С. Н. Трубецкого, однимъ изъ его учениковъ.

Въ основу этого литографированнаго изданія легли записки, составленныя самимъ кн. С. Н. Но онъ предполагалъ подвергнуть ихъ полной переработкѣ; незадолго до своей смерти онъ говорилъ о своемъ намѣреніи использовать для этой цѣли послѣднія новинки иностранной и въ особенности нѣмецкой литературы. Онъ предполагалъ въ значительной мѣрѣ расширить свой трудъ. Приготовленная имъ самимъ къ печати первая часть курса по его замыслу должна была быть значительно меньше издаваемой нынѣ второй части; между тѣмъ, въ дѣйствительности она значительно превосходитъ ее объемомъ. Платону и Аристотелю отведено менѣе мѣста, чѣмъ досократовскимъ философамъ, что, очевидно, не соотвѣтствуетъ ихъ значенію; изложеніе же греческой философіи послѣ Аристотеля—черезчуръ кратко.

Повидимому, издаваемая нами вторая часть курса представляетъ собою не болѣе какъ набросокъ труда, который авторъ предполагалъ изготовить къ печати; этимъ объясняется его неполнота и незаконченность литературной обработки.

Въ цѣляхъ пополненія пробѣловъ изданія, издателями были разсмотрѣны статьи объ отдѣльныхъ греческихъ философахъ, напечатанныя покойнымъ авторомъ въ различное время въ Энциклопедическомъ Словарѣ Брокгауза и Эфрона. Изъ этихъ статей, однако, было признано возможнымъ использовать лишь одну, объ Эпикурѣ, которая печатается полностью въ приложеніи. Прочія же статьи по сравненію съ курсомъ не заключаютъ въ себѣ чего-либо новаго.

Во второй, какъ и въ первой части издаваемой книги, работа издателей сводилась къ мелкимъ поправкамъ чисто внѣшняго характера; кромѣ того, для удобства читателей издатели сочли нужнымъ дать въ выноскахъ русскій переводъ нѣкоторыхъ встрѣчающихся въ текстѣ греческихъ и латинскихъ цитатъ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Стр.

Платонъ . . . . . 1—53
Сочиненія Платона 6
Общія замѣчанія о философіи Платона 14
Ученіе Платона о познаніи 17
Ученіе объ идеяхъ 22
Моменты развитія идеализма Платона 28
Ученіе о матеріи 31
Ученіе о міровой душѣ и мірозданіи 33
Ученіе о душѣ 37
Этика Платона 40
Республика Платона 43
Послѣдній періодъ философіи Платона 49
Древняя академія 51

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Аристотель . . . . . 53—92
Сочиненія Аристотеля 56
Аристотелева философія. Введеніе 59
Логика Аристотеля 61
Метафизика Аристотеля, ея предметъ и задача 65
Четыре причины 66
Критика Платона. Отношенія общаго къ частному 68
Ученіе о формѣ и матеріи энергіи, и потенціи 71
Ученіе Аристотеля о движеніи и первомъ двигателѣ 74
Критика метафизики Аристотеля 76
Физика Аристотеля 77
Ученіе о душѣ 80
Этика Аристотеля 82
Политика Аристотеля 88

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Третій періодъ развитія греческой философіи . . . . . 92—124
Стоическая школа 94
огика стоиковъ 97
Физика стоиковъ 100
Этика стоиковъ 104
Эпикурейская школа 109
Этика эпикурейцевъ 111
Скептицизмъ 113
Новая академія 115
Эклектизмъ 118

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Эпикуръ . . . . . 125—136

Платонъ.

Платонъ (428—347 г.) родился въ Аѳинахъ отъ Аристона и Периктіоны. Отецъ его былъ потомкомъ Кодра, а мать происходила изъ рода Солона и приходилась сестрой Хармиду и двоюродной сестрой Критію. Мало философовъ древности имѣли столько біографовъ, какъ Платонъ. Ксенократъ, Спевсиппъ, Гермодоръ, а также Филиппъ Опунтскій оставили сочиненія объ его жизни, которыя извѣстны намъ по ссылкамъ позднѣйшихъ писателей. Таковъ Діогенъ Лаэрцій, который заслуживаетъ довѣрія, поскольку называетъ свои источники; еще болѣе относится это ограниченіе къ Олимпіодору и анонимному писателю, пользовавшемуся имъ при составленіи Платоновой біографіи (такъ назыв. Anonimus Menagii). Впослѣдствіи жизнь Платона была богато изукрашена преданіемъ: легенда назвала его сыномъ Аполлона и создала цѣлый миѳъ о его чудесномъ зачатіи, рожденіи и дѣтствѣ. Достовѣрно, что Платонъ происходилъ отъ одного изъ самыхъ аристократическихъ родовъ Аттики, который выдавался своимъ положеніемъ, связями и богатствомъ. Онъ съ гордостью говорилъ о своемъ происхожденіи, и его внутреннія симпатіи оставались всегда аристократическими; правда, онъ осуждалъ олигархическія тенденціи, но можетъ быть, онъ еще менѣе сочувствовалъ демократіи, боровшейся противъ владычества 30-ти тирановъ.

Платонъ получилъ прекрасное воспитаніе. Съ раннихъ лѣтъ мальчикъ выказалъ блестящія способности, и его родственники употребили всѣ средства для развитія его богато одареннаго духа. Мы знаемъ даже имена нѣкоторыхъ изъ учителей Платона, которые всѣ славились въ свое время въ Аѳинахъ. Нѣкій грамматикъ Діонисій далъ ему первоначальное обученіе, гимнастикѣ училъ его Аристонъ, а музыкѣ—Драконъ. Онъ увлекался также Кратиломъ, послѣдователемъ Гераклита, ученіе котораго оказало на него несомнѣнное вліяніе. Быть можетъ, въ молодости Платонъ принималъ участіе въ военныхъ предпріятіяхъ (къ концу пелопонесской войны); вѣроятно, въ битвѣ при Мегарѣ (409 г.), гдѣ, по показанію „Республики", отличались и его братья.

При оцѣнкѣ характера и дѣятельности Платона слѣдуетъ обратить вниманіе на политическое и культурное состояніе аѳинскаго общества. Платонъ провелъ свою молодость въ ту несчастную эпоху, когда, послѣ сицилійскаго пораженія, съ особенной ясностью обнаружились всѣ недостатки аѳинскаго политическаго строя, равно какъ и недостатки софистической культуры.

Сначала Платонъ видѣлъ пороки разлагавшейся демократіи; но самъ онъ, какъ сказано, по своимъ симпатіямъ и по рожденію, принадлежалъ къ аристократической партіи, вожаками которой были братья его матери. Когда же эта партія при помощи враговъ отечества достигла власти надъ разоренными Аѳинами, то Платонъ могъ наглядно убѣдиться въ едва не бо́льшихъ еще недостаткахъ олигархическаго правленія. Наконецъ, когда олигархія была свергнута народной партіей, Анитъ, одинъ изъ главныхъ вождей ея, выступилъ обвинителемъ Сократа и добился его осужденія. Естественно, что Платонъ въ молодости мрачно смотрѣлъ на политическую жизнь своего народа и относился отрицательно не только къ демократіи, но и къ дѣйствительной политической жизни вообще, ко всякаго рода формамъ правленія, поскольку онѣ не удовлетворяли его идеальнымъ требованіямъ. И тѣмъ не менѣе страстная мечта о коренной реформѣ греческой жизни, о преобразованіи государственнаго и общественнаго строя его не покидала. Онъ отдалъ ей много времени и силъ; и смерть застала его за разработкой проекта реформы. 76-лѣтнимъ старцемъ Платонъ вспоминалъ, какъ въ молодости онъ увлекался политическою дѣятельностью: однажды — во время правленія 30-ти, а другой разъ по ихъ изгнаніи. Оба раза онъ жестоко разочаровался и, чѣмъ дальше, тѣмъ мрачнѣе смотрѣлъ онъ на дѣло, убѣдившись, что, пока властители не станутъ философами или философы не станутъ во главѣ правленія, бѣдствіямъ не будетъ конца. Какъ бы то ни было, онъ несомнѣнно готовился къ политической дѣятельности и теоретически и практически—посредствомъ изученія риторики.

Политическое мышленіе пробудилось и до Сократа среди государственныхъ людей и среди софистовъ, которые накопили не мало матеріала путемъ изученія законодательствъ различныхъ государствъ и народовъ. Они же первые пытались разрѣшить и наиболѣе важные принципіальные вопросы о сущности и происхожденіи права и государства. Въ кружкѣ Сократа эти вопросы изслѣдовались систематически въ связи съ вопросомъ о „знаніи блага", о наилучшемъ государственномъ устройствѣ. Проектъ общественной реформы путемъ раціональной политики, раціональнаго воспитанія гражданъ, раздѣленія труда и раціональнаго законодательства, совершенно подчиняющаго всѣ частные интересы государству, есть непосредственный результатъ Сократической мысли, Сократовой проповѣди. Но, какъ ни сильно было вліяніе Сократа на Платона въ области политической, оно не было исключительнымъ. Помимо общенія съ Сократомъ, въ политическое образованіе Платона входили и другія вліянія: 1) врожденная аристократическая тенденція, а впослѣдствіи—вліянія друзей, пиѳагорейцевъ. Теоретическая и практическая подготовка къ политической дѣятельности помимо изученія законовъ различныхъ государствъ; 2) тщательное изученіе риторики—искусства слова или краснорѣчія.

Творенія Платона, этотъ высшій памятникъ художественной прозы грековъ, отличаются такимъ необыкновеннымъ мастерствомъ формы, которое свидѣтельствуетъ помимо генія о колоссальной систематической работѣ, о формальномъ изученіи языка, дѣлающемъ честь не только Платону, но и его учителямъ. Его литературное образованіе поистинѣ изумительно, хотя мы,

можетъ быть, не понимаемъ или даже не видимъ и четверти тѣхъ ссылокъ и намековъ, которые разсѣяны въ его діалогахъ и которые были прозрачны для одного аттическаго общества. Говорятъ, что въ молодости Платонъ ревностно занимался поэзіей. Слѣдуя общей модѣ своего времени и своему художественному генію, онъ въ молодости писалъ и стихи, нѣкоторые изъ которыхъ дошли до насъ; такъ онъ писалъ диѳирамбы, оды, трагедіи, эпиграммы и даже драмы, которыя онъ, впрочемъ, самъ сжегъ; слѣды его поэтической дѣятельности особенно замѣтны въ раннихъ діалогахъ (Лисій, Хармидъ, Лахесъ, Протагоръ), которые всѣ изобилуютъ множествомъ драматическихъ элементовъ. Впрочемъ, трудно рѣшить, подлинны или нѣтъ дошедшіе до насъ фрагменты стихотвореній Платона.

Изъ всѣхъ вліяній, которыя испыталъ Платонъ, самымъ рѣшающимъ было для него знакомство съ Сократомъ. Правда, и до этого времени Платонъ слушалъ гераклитейца Кратила и очень возможно, что чрезъ него познакомился и съ другими философскими системами, кромѣ ученія Гераклита; Платонъ нѣкоторое время сильно увлекался этимъ ученіемъ, хотя и не извлекъ изъ него того крайняго скептицизма, который проповѣдывалъ Кратилъ, признававшій вѣчную измѣняемость всего чувственнаго міра. Поворотъ въ жизни Платона составило его знакомство съ Сократомъ. Говорятъ, что Платонъ впослѣдствіи благодарилъ боговъ за то, что они сдѣлали его человѣкомъ, а не животнымъ, мужчиной, а не женщиной, эллиномъ, а не варваромъ, а главное за то, что они дали ему жить при Сократѣ. Сократъ дѣйствительно имѣлъ на него сильное вліяніе; и Платонъ, влагавшій свою философію въ уста Сократа, самъ понималъ ее лишь какъ развитіе подлиннаго Сократова ученія. Онъ видѣлъ въ своемъ учителѣ олицетвореніе философіи, и, читая его діалоги, мы понимаемъ, чѣмъ была для Платона высокая личность Сократа. Впечатлѣніе этой личности опредѣляетъ всю дѣятельность Платона; съ Сократомъ онъ былъ неразлучно связанъ вплоть до самой смерти. Онъ познакомился съ Сократомъ 20-ти лѣтъ отъ роду и провелъ въ непрестанномъ общеніи съ нимъ цѣлыхъ восемь лѣтъ. Въ кружкѣ его онъ сошелся съ выдающимися послѣдователями различныхъ философскихъ ученій, но, повидимому, всецѣло подчинился вліянію одного Сократа, знакомство съ которымъ послужило для Платона началомъ новой жизни, духовнымъ пробужденіемъ. „Когда я его слушаю,—говоритъ Алкибіадъ въ діалогѣ „Пиршество“,—много больше чѣмъ у Корибантовъ стучитъ мое сердце и слезы льются отъ его рѣчей. Вижу и многихъ другихъ, которые испытываютъ то же самое. Слушая Перикла и многихъ другихъ хорошихъ ораторовъ, я считалъ, что они хорошо говорятъ; но ничего подобнаго я не испытывалъ, и душа моя не возмущалась противъ своей рабской природы; а этотъ Марсій (сатиръ) часто приводилъ меня въ такое состояніе, что мнѣ казалось невыносимымъ жить такимъ, какимъ я есть“. Въ этихъ словахъ Платонъ несомнѣнно описываетъ то, что самъ онъ переживалъ въ обществѣ своего учителя.

Понятно, какой глубокій переворотъ въ жизни Платона произвела смерть Сократа. Она была судомъ всему современному обществу, его религіи, его политическому и нравственному строю и вмѣстѣ она свидѣтельствовала о ре-

альности того идеала, за который Сократъ добровольно ее принялъ. Въ ней открылся Платону новый міръ, новая *духовная*, сверхъ-чувственная идеальная дѣйствительность. Это настроеніе ярко выражается въ діалогахъ, написанныхъ вскорѣ послѣ смерти учителя,—разрывъ съ обществомъ, судъ надъ нимъ, отрѣшеніе отъ міра сего и призывъ къ созерцательной жизни, проповѣдь иного лучшаго міра, въ немъ же правда живетъ. Истинному философу нечего дѣлать въ обществѣ, въ государствѣ; онъ только *тѣломъ* присутствуетъ въ немъ, чуждый всему окружающему, между тѣмъ какъ духъ его, вмѣняя въ ничто всѣ мелкіе человѣческіе интересы, уносится въ созерцаніе истины. Правда, и въ эту эпоху нельзя представить себѣ Платона въ видѣ философа отшельника, отрѣшеннаго отъ жизни, удалившагося отъ міра подобно Гераклиту. Самъ Гераклитъ унесъ въ свое одиночество гнѣвный протестъ противъ восторжествовавшей демократіи, „худыхъ людей", и повидимому, подобно Платону, пережилъ крушеніе своихъ политическихъ и нравственныхъ идеаловъ. Но Платонъ до конца дней не могъ примириться съ такимъ крушеніемъ и въ теченіе всей его жизни мы находимъ у него рядъ теоретическихъ и практическихъ попытокъ общественной реформы. На того философа, отрѣшившагося отъ міра, о которомъ онъ говоритъ въ своемъ Ѳеететѣ, онъ не похожъ, какъ ни углубляется онъ въ умозрительное созерцаніе; жизнь врывается въ его философію и отголоски страстной борьбы слышатся въ его произведеніяхъ. И, чѣмъ старше становится Платонъ, тѣмъ сильнѣе, настойчивѣе въ немъ стремленіе стать дѣйствительнымъ *законодателемъ* общества, дабы провести въ жизнь свои идеалы.

Непосредственно послѣ смерти Сократа разрывъ былъ всего болѣзненнѣе и сильнѣе. Платонъ временно покинулъ Аѳины. Сперва „съ нѣкоторыми другими сократовцами" онъ удалился въ Мегару, къ Евклиду, и съ этого времени начинаются годы странствованій, которыя продолжаются около 12 лѣтъ; въ теченіе этого времени, впрочемъ, философъ, повидимому, бывалъ и въ Аѳинахъ. Маршрутъ его путешествій, ихъ продолжительность намъ неизвѣстна. Во всякомъ случаѣ онъ посѣтилъ Египетъ и Кирену, гдѣ сошелся съ знаменитымъ математикомъ Ѳеодоромъ.

Потомъ, по всей вѣроятности, послѣ нѣсколькихъ лѣтъ, проведенныхъ въ Аѳинахъ, приблизительно сорока лѣтъ отъ роду, Платонъ путешествовалъ въ Великой Греціи, гдѣ онъ сошелся съ пиѳагорейцемъ Архитомъ, и гостилъ въ Сиракузахъ, при дворѣ Діонисія Старшаго. Египетъ, повидимому, оказалъ на него мало вліянія; но все же изъ сочиненій Платона видно, что онъ успѣлъ познакомиться съ жизнью этой страны. Онъ хвалитъ отдѣльныя учрежденія, съ большой похвалой говоритъ о консерватизмѣ Египтянъ, но настолько же сильно порицаетъ духъ ихъ государственнаго устройства: господство духовнаго сословія, отсутствіе гуманности. Всякая попытка производить изъ Египта мудрость Платона должна быть признана совершенно неудачной: его мудрость—чисто эллинская. Кругъ его интересовъ не выходитъ за предѣлы греческаго міра. Повидимому, Платонъ равнодушно относился и къ культу Египтянъ.

Вліяніе пиѳагорейцевъ было очень значительно: оно было глубоко и

то же самое слѣдуетъ сказать и о нѣкоторыхъ діалогахъ Платона: ихъ нужно знать всякому образованному человѣку; этимъ и объясняется то благоговѣніе, съ которымъ относится къ нимъ наука.

Сужденіе о подлинности діалоговъ Платона основывается на внѣшнихъ и на внутреннихъ признакахъ. Внѣшнимъ образомъ подлинность большей части Платоновскихъ діалоговъ засвидѣтельствована ссылками позднѣйшихъ писателей и преимущественно Аристотеля. Такъ, Аристотель ссылается на „Республику", „Тимея", „Законы" и „Федона", прямо приписывая ихъ Платону. Другіе діалоги онъ цитируетъ безъ точнаго указанія имени автора, называя только главное дѣйствующее лицо этихъ бесѣдъ—Сократа. Въ такихъ случаяхъ мы можемъ рѣшить вопросъ по времени, употребленному Аристотелемъ: имперфектъ Σωκράτης ἔλεγε указываетъ на то, что слова были сказаны дѣйствительнымъ Сократомъ; настоящее время и прошедшее совершенное „Σωκράτης εἴρηκεν или φησί относятся къ написаннымъ словамъ *платоновскаго* Сократа. Затѣмъ Аристотель часто цитируетъ мѣста изъ платоновыхъ діалоговъ безъ указанія на діалогъ. Такимъ путемъ засвидѣтельствована подлинность „Пира", „Горгія", „Менона", „Ѳеетета", „Филеба", „Софиста", „Политика", „Апологіи", „Протагора", „Критона". Другіе діалоги хотя и цитируются, но все же остаются спорными.

Такимъ образомъ подлинность большей части діалоговъ Платона засвидѣтельствована его ближайшимъ ученикомъ. Но въ то же время есть нѣсколько весьма важныхъ діалоговъ, какъ, напр., „Парменидъ", „Кратилъ", которые не цитируются Аристотелемъ. Но это умолчаніе вовсе не доказываетъ неподлинности діалоговъ, ибо Аристотель вовсе не долженъ былъ упоминать непремѣнно о всѣхъ извѣстныхъ ему сочиненіяхъ Платона. Аристотель слушалъ его въ теченіе 20-ти лѣтъ, и онъ неоднократно ссылается прямо на устное ученіе Платона, на его лекціи. Относительно ссылокъ на сочиненія Платона слѣдуетъ замѣтить, что большинство цитатъ Аристотеля относятся къ вопросамъ политическимъ или натурфилософскимъ, между тѣмъ какъ въ метафизическихъ вопросахъ (о которыхъ трактуетъ, напр., Парменидъ) Аристотель ссылается преимущественно на чтенія, въ которыхъ Платонъ часто оставлялъ діалогическую форму преподаванія. Но за то въ самыхъ діалогахъ Платона, засвидѣтельствованныхъ Аристотелемъ, мы находимъ указаніе на другіе діалоги, о которыхъ онъ упоминалъ; такъ, напр., „Филебъ" указываетъ на „Парменида".

Вообще теперь ученые довольно единогласно рѣшили вопросъ о подлинности произведеній Платона, и, если нѣкоторые изъ нихъ и продолжаютъ придираться къ инымъ діалогамъ, то часто просто изъ оригинальничанья или по недостатку историческаго и философскаго пониманія Платона.

Единогласно признаются неподлинными семь діалоговъ, которые уже въ древности не считались принадлежащими Платону; затѣмъ есть еще три-четыре діалога, подлинность которыхъ сильно оспаривалась (Іонъ, Менексенъ, Алкивіадъ I. Гиппій Большій), хотя, можетъ быть, и безъ достаточныхъ основаній.

Существуетъ мнѣніе, что свое ученіе Платонъ излагалъ главнымъ образомъ въ устныхъ чтеніяхъ, въ бесѣдахъ съ своими учениками; письменныя

же произведенія его имѣли въ виду лишь вспомогательную цѣль. Въ послѣдній періодъ жизни Платона его воззрѣнія сильно перемѣнились, о чемъ свидѣтельствуетъ и Аристотель. Поэтому думаютъ, что кромѣ ученія, изложеннаго въ діалогахъ, у Платона еще было тайное ученіе. Но содержаніе діалоговъ такъ разносторонне, такъ богато глубокими вдохновенными мыслями, такъ живо передаетъ намъ основное міросозерцаніе Платона и всѣ переломы въ его воззрѣніяхъ, что едва ли можно согласиться съ этимъ предположеніемъ, тѣмъ болѣе, что всѣ указанія Аристотеля объ ученіи Платона вполнѣ согласны съ тѣми свѣдѣніями, которыя мы получаемъ изъ діалоговъ.

Разсмотримъ теперь вопросъ о хронологическомъ порядкѣ, въ какомъ были написаны діалоги. Платонъ—первый философъ, произведенія котораго дошли до насъ цѣликомъ; и потому для пониманія его твореній, для пониманія античной мысли вообще намъ въ высшей степени интересно знать, какъ развивалась философія Платона, какъ развивался его философскій геній. На собраніе сочиненій Платона съ этой точки зрѣнія существуетъ много разныхъ взглядовъ. Шлейермахеръ, труды котораго составили эпоху въ этомъ вопросѣ, полагаетъ, что Платонъ писалъ всѣ свои діалоги какъ бы по заранѣе опредѣленному плану, имѣя передъ собою готовую систему. Одинъ діалогъ дополняетъ собою другой, все собраніе ихъ является какъ бы цѣпью, состоящей изъ хорошо пригнанныхъ другъ къ другу звеньевъ. Съ другой стороны, принимая во вниманіе, что дѣятельность Платона обнимаетъ собою очень много лѣтъ (болѣе 50), Германнъ (Hermann) думалъ найти въ его діалогахъ памятники постепеннаго развитія его воззрѣній. Въ раннихъ діалогахъ Платонъ еще не выработалъ себѣ тѣхъ взглядовъ, которые онъ высказывалъ впослѣдствіи. Наконецъ нѣкоторые ученые, какъ, напр., Астъ и Зохеръ полагали, что ученіе свое Платонъ выражалъ главнымъ образомъ въ устныхъ бесѣдахъ, а діалоги и другія сочиненія служили лишь дополненіемъ къ нимъ. Высказывались и другія болѣе или менѣе остроумныя, но одностороннія предположенія. Новѣйшіе ученые (Целлеръ и другіе) стараются примирить ихъ и пользуются ими всѣми, прилагая ихъ къ отдѣльнымъ діалогамъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, помимо внутреннихъ основаній, они силятся открыть нѣкоторые внѣшніе признаки, по которымъ можно судить о хронологіи произведеній Платона. Указаніемъ на время написанія нѣкоторыхъ діалоговъ служатъ тѣ событія, о которыхъ въ нихъ упоминается. Такъ, очевидно, что „Апологія“ и „Критонъ“ не могли быть написаны ранѣе смерти Сократа, т.-е. ранѣе 399 года. Въ „Ѳеететѣ“ мы находимъ намеки на нѣкоторыя событія 392 года, въ „Менонѣ“—на событія, случившіяся въ 395 году. „Пиръ“ упоминаетъ о разореніи Мантинеи въ 385 году. Отсюда можно заключить, что эти діалоги были написаны не ранѣе указанныхъ годовъ. Какъ ни скудны такія указанія, они проливаютъ нѣкоторый свѣтъ. Можно также пользоваться ссылками однихъ діалоговъ на другіе, прежде ихъ написанные. Такъ „Федонъ“ указываетъ на „Менона“, „Филебъ“ цитируетъ „Парменида“ и такъ далѣе.

Наконецъ нѣкоторые изслѣдователи пытались опредѣлить порядокъ написанія, изслѣдуя языкъ діалоговъ. Диттенбергеръ и Гомперцъ, изслѣдуя употребленіе Платономъ частицъ μήν, καὶ μήν, ἀλλὰ μήν, τί μήν, γὲ μήν, раздѣлили

всѣ діалоги на 2 группы—одну, гдѣ употребляются эти частицы, и другую, въ которой они не встрѣчаются: въ раннихъ діалогахъ онѣ не употребляются, а затѣмъ встрѣчаются все чаще и чаще. Шанцъ сдѣлалъ такое же изслѣдованіе относительно частицъ τῷ ὄντι, ὄντως, ἀληθῶς, ἀληθείᾳ, τῇ ἀληθείᾳ и т. д. Такихъ работъ по статистикѣ Платоновскаго словоупотребленія плодится много, но сами по себѣ онѣ нерѣдко приводятъ къ противорѣчивымъ результатамъ. Нельзя, однако, отрицать за ними всякое значеніе; ибо, несмотря на грубость чисто-механическаго пріема, статистика словоупотребленія оказываетъ, нерѣдко цѣнныя услуги, подтверждая хронологическія данныя, добытыя другимъ путемъ, напр., подтверждая, что различныя книги „Республики" были написаны Платономъ въ различное время. Во всякомъ случаѣ и такого рода изслѣдованія имѣютъ важное вспомогательное значеніе. Такимъ образомъ, благодаря всѣмъ доступнымъ намъ свѣдѣніямъ, мы можемъ, приблизительно, рѣшать интересующій насъ вопросъ. Въ настоящее время большинство ученыхъ различаютъ въ дѣятельности Платона нѣсколько періодовъ.

Къ раннему *сократовскому* періоду, когда Платонъ находился подъ сильнымъ вліяніемъ своего учителя, принадлежатъ діалоги первой группы: „Гиппій", „Лисисъ", „Хармидъ", „Лахесъ", „Апологія", „Критонъ", „Евтифронъ" и „Протагоръ". Во всѣхъ указанныхъ сочиненіяхъ мы замѣчаемъ отсутствіе спеціально платоновскихъ ученій: нѣтъ ученія объ идеяхъ, нѣтъ слѣдовъ натурфилософіи и антропологіи позднѣйшаго Платона, нѣтъ его мистики; и самыя этическія ученія, составляющія содержаніе названныхъ произведеній, отличны отъ позднѣйшихъ оригинальныхъ воззрѣній Платона. Всѣ они трактуютъ объ отличіи истиннаго и ложнаго знанія, обличаютъ ложное знаніе, учатъ объ единствѣ добродѣтели, и тождествѣ добродѣтели и знанія, разсматривая всѣ эти вопросы въ духѣ Сократа. Они поэтому служатъ однимъ изъ важнѣйшихъ источниковъ для изученія философіи Сократа, поскольку воззрѣнія, высказываемыя ими, согласны съ тѣми взглядами, которые приписываетъ Сократу Ксенофонтъ. Однако, уже здѣсь чувствуется разница между Ксенофонтомъ и Платономъ.

Въ „Хармидѣ" Сократъ указываетъ своимъ собесѣдникамъ на необходимость отыскать научный принципъ для установленія понятія „σωφροσύνη"; точно также въ діалогѣ „Лахесъ", въ бесѣдѣ съ полководцами Лахесомъ и Никіемъ, Сократъ приводитъ своихъ слушателей къ убѣжденію, что ни физическое, ни даже нравственное мужество не даетъ истиннаго понятія объ этой добродѣтели, и что единственное мужество, имѣющее цѣнность, есть то, которое вытекаетъ изъ общаго принципа поведенія, неотдѣлимаго отъ истиннаго знанія—принципа, отъ коего зависитъ и мужество, и всѣ добродѣтели. Въ Протагорѣ, который является какъ бы „вѣнцомъ" діалоговъ этого періода, Сократъ, въ бесѣдѣ съ славнѣйшими софистами (Гиппіемъ, Продикомъ и Протагоромъ), утверждаетъ, въ противоположность имъ, единство добродѣтелей и сводитъ ихъ всѣхъ къ знанію. Добродѣтель, учитъ Сократъ, не различается ни по лицамъ, ни по своему внутреннему содержанію; она есть знаніе добра и опредѣляется какъ ἐπιστήμη, между тѣмъ какъ софисты не знаютъ ея истинной сущности и не въ силахъ указать ея истиннаго осно-

ванія. Опровергая Протагора, Сократъ доказываетъ, что не можетъ быть различныхъ добродѣтелей, ибо въ такомъ случаѣ онѣ исключали бы другъ друга. На возраженіе софиста, что храбрость отлична отъ другихъ добродѣтелей, Сократъ доказываетъ, что она есть не что иное, какъ знаніе того, чего нужно опасаться и чего не слѣдуетъ бояться (σοφία δεινῶν καί μὴ δεινῶν). Далѣе Сократъ учитъ, что никто не бываетъ золъ добровольно, ибо никто не хочетъ себѣ худшаго, и т. д., развивая тѣ взгляды, съ которыми мы познакомились при изученіи философіи Сократа. Во всякомъ случаѣ уже въ школѣ Аристотеля „Протагоръ“ цитировался какъ источникъ по философіи Сократа въ ея отличіи отъ философіи Платона.

Таковъ характеръ перваго періода дѣятельности Платона: никто по своей волѣ не золъ, добродѣтель есть знаніе, и цѣль философа—обличеніе мнимаго знанія. Отношеніе къ софистамъ, торгующимъ этимъ мнимымъ знаніемъ „оптомъ и въ розницу“, уже здѣсь является отрицательнымъ. Сократъ, по мнѣнію Платона, потому и былъ единственнымъ истиннымъ философомъ, что онъ зналъ, что онъ ничего не знаетъ, т.-е. понялъ, что̀ такое истинное знаніе. Вмѣстѣ съ тѣмъ Сократъ и есть истинный учитель добродѣтели, потому что онъ указываетъ въ ней дѣйствительный путь къ счастью и въ то же время открылъ ея основаніе въ самомъ принципѣ знанія, т.-е. въ разумѣ. Но уже и въ этихъ раннихъ произведеніяхъ просвѣчиваетъ тенденція, которая привела Платона впослѣдствіи къ ученію объ идеяхъ. Такъ въ „Хармидѣ“ указывается, что бѣлое считается таковымъ лишь по пріобщенію къ бѣлому цвѣту. Отсюда у Платона уже складывается выводъ, что философская истина есть идея; но, идея, по его убѣжденію, имѣетъ нравственное содержаніе и цѣнность лишь постольку, поскольку она является нравственной нормой человѣческаго поведенія. Такъ въ діалогѣ „Лизисъ“ или „О дружбѣ“ Сократъ стремится доказать двумъ друзьямъ, что они не знаютъ истинной дружбы; діалогъ кончается признаніемъ, что истинная дружба имѣетъ цѣнность лишь постольку, поскольку она обращена на предметъ, достойный любви (ἐκεῖνο..... ὅ ἐστι πρῶτον, οὗ ἕνεκα καὶ τἆλλα φαμὲν πάντα φίλα εἶναι...... ἐκεῖνο τὸ πρῶτον ὅ ὥς ἀληθῶς ἐστι φίλον). Такимъ образомъ здѣсь мысль Платона выходитъ уже за предѣлы сократовскаго понятія блага: Платонъ признаетъ благо самозаконное, самодовлѣющее, какъ положительное начало.

Три небольшихъ діалога—Евтифронъ, Апологія и Критонъ—относятся къ процессу Сократа. Евтифронъ изображаетъ бесѣду Сократа о благочестіи, при чемъ эта бесѣда, въ которой высшій идеалъ философа противополагается суевѣрію толпы, происходитъ при самомъ началѣ процесса. Апологія есть защитительная рѣчь Сократа, а Критонъ—бесѣда осужденнаго Сократа о святости закона и о необходимости повиноваться законамъ государства. Въ „Евтифронѣ“ наблюдается замѣтное приближеніе къ послѣдующему ученію объ идеяхъ. Въ поискахъ за общимъ опредѣленіемъ благочестія Сократъ требуетъ отъ своего противника, чтобы онъ говорилъ не объ отдѣльныхъ благочестивыхъ лицахъ или поступкахъ, а указалъ на то общее начало, которое сообщаетъ благочестіе всѣмъ частнымъ лицамъ и поступкамъ и дѣлаетъ благочестивое — благочестивымъ ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος, ᾧ πάντα τά ὅσια ὅσια

ἐστιν [1]). Все же нечестивое имѣетъ *μίαν ἰδέαν, μιᾷ ἰδέᾳ τά τε ἀνόσια εἶναι καὶ τά ὅσια-ὅσια* [2]). Далѣе совершенно въ духѣ Сократа *τὸ ὅσιον* опредѣляется, какъ *δίκαιον περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπεἰαν* [3]). Вообще весь Евтифронъ представляетъ значительный интересъ для историка нравственной и религіозной мысли древнихъ. Этотъ діалогъ изображаетъ бесѣду Сократа съ *гадателемъ* Евтифрономъ, затѣявшимъ процессъ противъ своего отца по религіознымъ мотивамъ. Споръ этотъ очень важенъ не только для Платоновой философіи, но, какъ мнѣ кажется, и для освѣщенія нравственнаго кризиса, который переживали просвѣщенные умы того времени. Объ этомъ свидѣтельствуютъ уже рѣшаемые въ немъ вопросы, напр., въ родѣ слѣдующаго: что̀ благочестивое,—потому ли оно благочестиво и свято, что пріятно богамъ, или же оно именно потому имъ пріятно, что оно само по себѣ благочестиво и свято, независимо отъ ихъ санкціи. Сторона Платона въ этомъ спорѣ, конечно, ясна. Онъ указываетъ на грубость господствовавшихъ миѳологическихъ представленій, на неизбѣжныя противорѣчія нравственнаго сознанія, возникающія при политеизмѣ. Онъ возстаетъ противъ суевѣрія. Люди, говоритъ онъ, приносятъ жертвы богамъ, чтобы тѣ взамѣнъ давали имъ блага. Народное суевѣрное благочестіе сводится къ торгу съ богами. Для философа святое или священное—свято само по себѣ, нравственное добро—самозаконно.

Полной ясности достигаетъ эта сторона въ „Апологіи". Въ глазахъ Платона Сократъ является мученикомъ за идею, вдохновеннымъ проповѣдникомъ, для котораго служеніе добру было служеніемъ богу; онъ призывалъ ближнихъ заботиться больше всего о душѣ, благо которой было для него высшимъ благомъ. Въ „Критонѣ" мы встрѣчаемся съ представленіемъ о „неписанномъ законѣ".

Такимъ образомъ мы видимъ, какъ путемъ самаго интимнаго проникновенія въ мысль Сократа, Платонъ образовывалъ свое этическое міросозерцаніе, въ которомъ нравственность является вполнѣ автономной. Эта сократовская мысль получаетъ у Платона новую окраску въ представленіи, что этическая истина принадлежитъ къ порядку идеальному.

Въ дѣйствительной человѣческой жизни идеальныя нормы добра, открытыя Сократомъ, не только не осуществляются, но и не сознаются истиннымъ образомъ. И тѣмъ не менѣе онѣ обладаютъ высшей правдой, высшей истиной, поскольку существуетъ какая-то сверхчувственная, идеальная, благая дѣйствительность, доступная философскому разуму и составляющая предметъ разумнаго человѣческаго стремленія.

Какъ уже сказано, смерть Сократа произвела кризисъ въ нравственной жизни Платона. Смерть Сократа, запечатлѣвшая его проповѣдь, глубоко повліяла на все міросозерцаніе Платона. Она вызвала въ немъ протестъ противъ всего нравственнаго строя греческаго общества (какимъ изображаетъ его діалогъ „Горгій"). И вмѣстѣ эта смерть убѣдила его въ реальности высшей безсмертной духовной жизни. Таково впечатлѣніе, выносимое нами изъ чтенія

[1]) Тотъ видъ (видовое понятіе), въ силу коего все святое свято.

[2]) „Единую идею; въ силу единой идеи все несвятое несвято и все святое свято".

[3]) „Святое опредѣляется какъ справедливое относительно почитанія боговъ".

„Федона“: если отдѣльныя доказательства безсмертія души, приводимыя въ этомъ діалогѣ и влагаемыя въ уста Сократа, не выдерживаютъ логической критики, то изъ всего геніальнаго изображенія этой предсмертной бесѣды Сократа и его послѣднихъ часовъ выдѣляется одно впечатлѣніе—одухотворенности Сократовой личности, сознаніе духовности человѣческой личности вообще; здѣсь утверждается идеалъ духовной, сверхчувственной жизни, высшая дѣйствительность и правда которой открывается въ самой смерти Сократа.

Я сказалъ, что послѣ смерти Сократа Платонъ удалился въ Мегару и что въ его умственной дѣятельности произошелъ переворотъ. Въ Горгіи, Менонѣ, Евтидемѣ, еще болѣе въ Федрѣ, Ѳеететѣ, Республикѣ, Тимеѣ, Софистѣ, Политикѣ, Парменидѣ, Кратилѣ — мы уже находимъ Платоново ученіе объ идеяхъ, о предсуществованіи и переселеніяхъ души. Ѳеететъ написанъ, какъ сказано, послѣ 392 года. Спрашивается, какіе діалоги второго періода могли быть написаны ранѣе Ѳеетета? Мы указали на впечатлѣніе смерти Сократа, на идею безсмертія, которая, повидимому, такъ наглядно представилась во образѣ умирающаго учителя. Затѣмъ, какъ мы знаемъ, вскорѣ по смерти Сократа возникли между его учениками споры о природѣ познанія, добродѣтели, высшаго блага,—споры, въ которыхъ Платонъ естественно принималъ участіе. Сократъ указалъ на всеобщій характеръ знанія. Но отсюда возникаетъ вопросъ: какъ можетъ возникнуть такое знаніе въ человѣкѣ, конечномъ существѣ, которое рождается и умираетъ? Исходя изъ этого соображенія, Платонъ пришелъ къ ученію о вѣчномъ характерѣ знанія и о вѣчности души, въ которой оно вмѣщается. Сократъ много не *училъ*, онъ только помогалъ ученикамъ порождать въ себѣ правильныя пониманія. Отсюда Платонъ вывелъ то заключеніе, что человѣческое познаніе не есть пріобрѣтеніе чего-либо такого, чѣмъ мы не обладали бы прежде, а лишь *воспоминаніе* (ἀνάμνησις) тѣхъ знаній, которыя мы нѣкогда имѣли. Человѣческій духъ до воплощенія въ настоящемъ тѣлѣ нѣкогда созерцалъ вѣчную, неизмѣнную истину. Нашъ опытъ, наше разсужденіе, все видимое нами лишь напоминаетъ намъ ее отчасти, и такимъ образомъ познаваніе сводится къ припоминанію. Это ученіе подробно развивается Платономъ въ „Менонѣ“, написанномъ около 395 года, и въ „Федрѣ“, вдохновенномъ произведеніи, гдѣ въ поэтическихъ краскахъ описывается небесная жизнь души до ея воплощенія. Это произведеніе носитъ отпечатокъ пиѳагорейской миѳологіи, но еще совершенно чуждо пиѳагорейской философской ариѳметикѣ и метафизикѣ, свойственной позднѣйшимъ произведеніямъ Платона.

Отношеніе философа къ риторикѣ и къ риторамъ здѣсь уже нѣсколько иное и болѣе объективное, чѣмъ въ Горгіи, гдѣ полемика философа обостряется. Это также позволяетъ намъ предположить, что упомянутый діалогъ написанъ ранѣе Федра. Предметомъ всѣхъ этихъ діалоговъ является, однако, понятіе знанія и ученіе объ единствѣ добродѣтели, о разумномъ принципѣ нравственности. Ученіе о вѣчныхъ родовыхъ идеяхъ вездѣ предполагается. Познаніе сводится къ ихъ припоминанію и міръ сверхъчувственныхъ идей—идеалъ абсолютной истины—является какимъ-то откровеніемъ, доступнымъ лишь духовному созерцанію.

Діалогъ „Пиръ“ (Συμπόσιον), трактующій о силѣ Эроса, возносящаго человѣка къ горнему міру, написанъ не ранѣе 385-го года. По зрѣлости мысли и формы, по тщательной разработкѣ психологическихъ теорій „Федонъ“, трактующій о безсмертіи души, также относится къ зрѣлому періоду творчества Платона. Отсутствіе позднѣйшихъ, спеціально пиѳагорейскихъ теорій, встрѣчающихся въ послѣдній періодъ Платоновской философіи, поразительный драматизмъ и художество формы не позволяютъ намъ, однако видѣть въ Федонѣ произведеніе старости. Повидимому, Платонъ неоднократно попадалъ подъ вліяніе пиѳагорейцевъ. Федонъ былъ написанъ, повидимому, до наступленія послѣдняго пиѳагорейскаго періода.

Въ діалогахъ Кратилъ, Софистъ, Политикъ, Парменидъ, Филебъ мы находимъ попытку глубже уяснить себѣ отношеніе человѣческаго познанія къ этому идеалу истины. Платонъ сознаетъ тѣ трудности, тѣ проблемы, которыя связаны съ его теоріей, и предлагаетъ нѣсколько различныхъ попытокъ для ихъ разрѣшенія. Онъ полемизируетъ противъ односторонности мегарской школы, которая привела ее къ видоизмѣненному нигилизму Парменида. Онъ полемизируетъ противъ принципа отвлеченнаго единства элейскихъ философовъ, противополагая ему принципъ живого всеединства, единства во множествѣ пиѳагорейцевъ. Эта пиѳагорейская струя все болѣе и болѣе усиливается въ произведеніяхъ Платона, повидимому, подъ личнымъ вліяніемъ пиѳагорейцевъ, съ которыми онъ сблизился въ послѣдній періодъ своей жизни. По свидѣтельствамъ Аристотеля, мы можемъ прослѣдить, какимъ образомъ метафизика Платона постепенно приближалась къ пиѳагорейской „идеѣ“ Платона—къ числамъ Пиѳагора. На этомъ основаніи мы относимъ къ позднѣйшимъ произведеніямъ Платона—Филеба, наполненнаго пиѳагорейскими теоріями о предѣлѣ и безпредѣльномъ. Отдѣльныя страницы „Политика“ также носятъ этотъ пиѳагорейскій отпечатокъ.

Всего болѣе затрудненій представляетъ наиболѣе важное изъ сочиненій Платона, его Республика. Согласно нѣкоторымъ античнымъ преданіямъ, а также и мнѣнію многихъ современныхъ изслѣдователей (напр., Кронъ, Пфлейдереръ, Зибекъ, Виндельбандъ, Роде), это капитальное сочиненіе, состоящее изъ 10 книгъ, было написано не сразу, но по частямъ и въ довольно длинные промежутки. Какъ внутреннія основанія, такъ и статистика словоупотребленія, указывающая на существенныя различія въ самомъ языкѣ отдѣльныхъ книгъ, заставляютъ насъ допустить возможность такого предположенія. Первая книга (съ другимъ введеніемъ, чѣмъ наше) могла составлять самостоятельный діалогъ ранняго „сократическаго“ періода. Шестая и седьмая книга, какъ полагаютъ, были написаны позже другихъ частей Республики. Замѣчательно, что „Тимей“—діалогъ, въ которомъ Платонъ излагаетъ свою натурфилософію, даетъ въ своемъ началѣ краткое резюме бесѣды предыдущаго дня,—бесѣды, составляющей содержаніе первыхъ 5 книгъ Республики (до стр. 471 с.). При этомъ Платонъ даетъ рѣшительное подтвержденіе, что резюмированнымъ разсужденіемъ *ограничивалась* вся бесѣда. Отсюда можно заключить, что и самъ Тимей, написанный Платономъ до окончанія Республики, не принадлежитъ къ самымъ позднимъ его произведеніямъ, но отно-

сится во всякомъ случаѣ къ періоду послѣ сицилійскаго путешествія (т. е. написанъ не ранѣе 80-хъ годовъ), какъ на то указываетъ и преданіе: говорятъ, что Тимей заимствуетъ многое въ трактатѣ Филолая, который былъ пріобрѣтенъ Платономъ въ В. Греціи. Во всякомъ случаѣ, если *физика* Тимея имѣетъ характеръ пиѳагорейскій, то метафизика его—теорія идей—чисто Платоновская и не успѣла еще сама получить позднѣйшій пиѳагорейскій характеръ, какъ въ „Филебѣ“ или тѣхъ бесѣдахъ престарѣлаго Платона, которыя слушалъ Аристотель. Что касается до „Республики“, то когда бы Платонъ ни писалъ отдѣльныя части ея—если бы даже первыя книги могли быть написаны и до основанія академіи—не подлежитъ сомнѣнію, что та окончательная редакція, въ которой „Республика“ извѣстна намъ (и была извѣстна Аристотелю), принадлежитъ самому Платону. Разсматривая „Республику“ въ этомъ окончательномъ видѣ, мы можемъ отнести ее къ концу „средняго періода“ дѣятельности нашего философа, какъ то дѣлаютъ и тѣ ученые, которые не признаютъ ея сложнаго состава и видятъ въ ней произведеніе, исполненное и задуманное по одному заранѣе опредѣленному плану. Что касается до другого, самаго объемистаго политическаго трактата Платона, его „Законовъ“, значительно отличающихся отъ „Республики“, то всѣ согласны въ томъ, что это произведеніе относится къ послѣднему старческому періоду жизни Платона и можетъ, пожалуй, считаться посмертнымъ.

Общія замѣчанія о философіи Платона.

Для Платона, какъ и для Сократа, философія есть жизненное *дѣланіе*, цѣль котораго состоитъ въ познаніи и усвоеніи *высшаго блага*. Безъ истиннаго знанія нѣтъ истинной дѣятельности, ни частной, ни общественной; но вмѣстѣ съ тѣмъ само истинное знаніе не есть опредѣленное мнѣніе, догматическое положеніе, которому можно было бы научиться внѣшнимъ образомъ, которое можно было бы передать или усвоить извнѣ. Такой чисто сократовскій взглядъ на знаніе Платонъ сохранилъ до конца. „То, что для меня важно,—пишетъ онъ въ старости,—никоимъ образомъ не можетъ быть высказано подобно другимъ предметамъ преподаванія, но въ результатѣ продолжительныхъ и сосредоточенныхъ изысканій въ совмѣстной жизни, внезапно, какъ отъ упавшей искры, въ душѣ учащагося возгорается свѣтъ, который затѣмъ уже питается самъ собою...“ Изъ рѣчей, лекцій или книгъ нельзя почерпнуть дѣйствительнаго знанія; лишь немногіе способны воспользоваться указаніями, находящимися въ словахъ или книгахъ: большинство не выноситъ изъ нихъ ничего, кромѣ мнимаго знанія. Совмѣстная жизнь въ философіи, духовный союзъ съ цѣлью общенія въ истинѣ, совмѣстнаго стремленія къ ней—вотъ какимъ образомъ Платонъ понималъ завѣты своего учителя. Одинъ изъ величайшихъ писателей и художниковъ слова, онъ видѣлъ въ своей литературной дѣятельности не самодовлѣющую цѣль и не средство для распространенія опредѣленныхъ философскихъ воззрѣній, готовыхъ результатовъ своей мысли, а средство для пробужденія философіи, побужденія къ философской жизни. Этимъ объясняются и особенности діалоговъ Платона, которые не даютъ читателю догма-

тическаго изложенія, а какъ бы заставляютъ его присутствовать въ качествѣ молчаливаго слушателя при процессѣ совмѣстнаго исканія истины, испытанія, изслѣдованія тѣхъ или другихъ положеній или вопросовъ. Большею частью діалоги и не приводятъ къ чему-либо иному, какъ къ *постановкѣ* той или другой философской проблемы. Правда, въ нѣкоторыхъ изъ нихъ мы находимъ развитіе опредѣленныхъ философскихъ положеній, опредѣленныя рѣшенія тѣхъ или другихъ философскихъ проблемъ. Но, если разсмотрѣть философскую дѣятельность Платона въ ея цѣломъ, придется признать, что такія рѣшенія не составляли положеній какой-либо догматической системы; это—философскія интуиціи или философскія проблемы, идеалы, а не догматы, застывшіе въ отвлеченныхъ формулахъ. Платонъ оставался вѣренъ основному принципу *философіи*, какъ ее понималъ Сократъ, т.-е. вѣчнаго *стремленія* къ идеалу истины, которое не успокаивается на образахъ и подобіяхъ этой истины, на отвлеченныхъ формулахъ и догматическихъ положеніяхъ. Сравненіе съ искрой, изъ которой возгорается внутренній свѣтъ, который затѣмъ питается самъ собою—какъ нельзя болѣе удачно. Истина познается путемъ какого-то озаренія, проблеска, интуиціи въ отвѣтъ на долгія усилія и исканія. Эта истина *ничѣмъ не замѣнима* и всякія человѣческія замѣны или изображенія ея призрачны. Поэтому мысль философа, который хочетъ питать въ себѣ возгорѣвшійся въ немъ свѣтъ, должна вѣчно сохранять свое стремленіе къ идеалу.

При изученіи твореній Платона нужно имѣть это въ виду, чтобы понять, съ одной стороны, до какой степени философскій скепсисъ, вѣчное сомнѣніе во всякихъ философскихъ формулахъ, и самый послѣдовательный критицизмъ по отношенію къ нимъ интимно сочетались въ Платонѣ съ глубокимъ мистическимъ идеализмомъ, съ вѣрой въ идеалъ, познаваемый непосредственнымъ созерцаніемъ. Центральнымъ ученіемъ Платона считается его ученіе объ идеяхъ, съ которымъ мы познакомимся ниже: однако и это основное ученіе не было *догматомъ* въ глазахъ Платона и его учениковъ; самъ Платонъ не разъ подвергалъ его критической переработкѣ, и отдѣльные діалоги (напр. Софистъ и Парменидъ) носятъ слѣды того критическаго разсмотрѣнія и обсужденія, какому ученіе объ идеяхъ подвергалось въ самой Академіи.

Въ виду сказаннаго было бы всего цѣлесообразнѣе, излагая ученіе Платона, разсматривать отдѣльные его діалоги въ томъ порядкѣ, въ какомъ они были написаны. Это и дѣлаютъ иные историки, напр., Гомперцъ. Но, во-первыхъ, хронологическій порядокъ діалоговъ Платона не можетъ считаться окончательно установленнымъ, и литературная біографія Платона намъ недостаточно извѣстна. Во-вторыхъ, при изложеніи отдѣльныхъ діалоговъ неизбѣжны повторенія и отступленія, такъ что въ настоящемъ краткомъ очеркѣ намъ приходится держаться не хронологическаго, а систематическаго порядка, несмотря на его неудобства. Мы дѣлимъ, впрочемъ, произведенія Платона на три періода: ранній—„сократическій", средній—наиболѣе значительный и плодотворный—и старческій, который увѣнчивается „Законами". Перваго мы уже коснулись отчасти, упоминая о „сократическихъ" діалогахъ, и болѣе не бу-

демъ на немъ останавливаться, такъ какъ спеціально-Платоновской философіи въ немъ еще нѣтъ; говоря о послѣднемъ—старческомъ—періодѣ, мы также ограничимся лишь краткими указаніями тѣхъ измѣненій, какія испытала въ немъ философская мысль Платона. Мы остановимся подробнѣе на развитіи этой мысли, которое обнимаетъ *средній періодъ*. Этотъ періодъ отдѣляется отъ предыдущаго рѣзкимъ переломомъ—смертью Сократа; и онъ постепенно, безъ особаго, замѣтнаго перелома переходитъ къ конечной фазѣ Платоновой мысли.

Философія Сократа была исходной точкой философіи Платона. „Да и нѣтъ никакого сочиненія Платона и впредь не будетъ,—писалъ философъ въ старости,—а то, что говорится здѣсь, принадлежитъ Сократу, ставшему вновь молодымъ и прекраснымъ“. Въ глазахъ Платона его философія принадлежитъ возрожденному Сократу, преображенному и одухотворенному смертью.

Мы уже видѣли, какое впечатлѣніе произвела эта смерть на Платона. Она должна была въ корнѣ подорвать *наивный эвдемонизмъ*, т.-е. вѣру въ единство добра и счастья, которая, согласно ученію историческаго Сократа, высказывается въ раннихъ діалогахъ его ученика. Но она не подорвала вѣры въ реальность добра и въ истинность универсальныхъ этическихъ нормъ, опознанныхъ Сократомъ: напротивъ, она утвердила эту вѣру, раскрывъ ей новый духовный міръ. Если въ мірѣ семъ идеалъ не осуществляется, то это не значитъ, чтобы этотъ идеалъ былъ ложнымъ; если этическія нормы, всеобщія и безусловныя, отвергаются и нарушаются человѣчествомъ, это не значитъ, чтобы онѣ упразднялись, были мнимы. Наоборотъ, онѣ однѣ обладаютъ высшею, сверхчувственною реальностью: идеалу, истинѣ принадлежитъ подлинная дѣйствительность, тогда какъ тотъ видимый порядокъ вещей, который есть отрицаніе идеала, есть не только дурной, но и ложный. Короче, надъ видимымъ чувственнымъ міромъ признается иной сверхчувственный міръ, міръ идеала, въ которомъ нормы добра имѣютъ свое полное осуществленіе. И уже въ Горгіи, едва ли не первомъ діалогѣ, написанномъ послѣ смерти Сократа, гдѣ съ такою энергіей произносится судъ надъ всѣмъ исторически-сложившимся нравственнымъ и политическимъ строемъ современнаго общества, мы находимъ рѣшительное утвержденіе безусловной *цѣнности* нравственныхъ нормъ и первое *признаніе* реальности высшаго духовнаго міра, „въ немъ же правда живетъ“.

Такимъ образомъ идеализмъ Платона имѣетъ *этическій* корень. Онъ ставитъ человѣку тѣ же практическія задачи, что Сократъ: познавать самоцѣнное добро съ тѣмъ, чтобы осуществлять его въ частной и общественной жизни. Но на ряду съ этими практическими задачами возникаютъ новыя теоретическія проблемы, или, точнѣе, старыя сократовскія проблемы—о существѣ и предметѣ знанія, о нормахъ добра въ ихъ отношеніи къ дѣйствительности—получаютъ новую постановку. Область „дѣлъ человѣческихъ“ не только соприкасается съ областью „сверхчеловѣческаго“, но поглощается ею. Платонъ предчувствуетъ это уже въ „сократовскихъ“ діалогахъ, которые при разработкѣ чисто нравственныхъ вопросовъ не даютъ окончательныхъ рѣшеній, приводятъ лишь къ новымъ проблемамъ или къ сознанію невѣдѣнія.

Сократъ искалъ „въ этической области“ всеобщихъ и безусловныхъ разумныхъ нормъ, познаваемыхъ человѣкомъ. Для Платона совокупность этихъ нормъ составляетъ суть умопостигаемаго идеальнаго духовнаго міра, въ которомъ онѣ осуществляются въ своей полнотѣ. Стало быть, конечнымъ содержаніемъ, предметомъ истиннаго знанія является именно этотъ горній міръ идеала, міръ вѣчныхъ нормъ. Если человѣкъ способенъ къ какому-либо истинному знанію, то это знаніе, которое не можетъ быть дано ему извнѣ, составляетъ его достояніе въ силу его связи съ этимъ высшимъ духовнымъ міромъ. Внѣшнія впечатлѣнія, опытъ, ученье лишь пробуждаютъ въ немъ знаніе, которое сводится къ *припоминанію*, какъ мы видимъ это въ Менонѣ, діалогѣ, написанномъ около 395 года. Въ связи съ этимъ въ философію Платона входитъ циклъ орфически-пиѳагорейскихъ представленій о душѣ и загробномъ мірѣ, хотя представленія эти и получаютъ новое умозрительное и этическое содержаніе. Такъ, въ діалогѣ „Федръ“ мы имѣемъ рядъ пиѳагорейскихъ образовъ: говорится о паденіи души изъ горняго міра, о ея скитаніяхъ, объ одиннадцати богахъ, совершающихъ свои небесныя странствованія—одна Гестія остается неподвижной въ домѣ боговъ, какъ у Филолая. Но въ этихъ странствованіяхъ боги созерцаютъ сверхмірную, занебесную Красоту. „Никакой поэтъ,—говоритъ Платонъ,—никогда не воспѣвалъ и не сумѣлъ бы достойнымъ образомъ воспѣть красоту этого надзвѣзднаго пространства (ὑπερουράνιος τόπος). Это—область настоящаго бытія безъ цвѣта, безъ образа, бытія неосязаемаго, видимаго только уму. Это—та область, гдѣ вокругъ истиннаго бытія покоится истинное знаніе. Мысль боговъ, которая питается этимъ умозрѣніемъ и чистымъ, безпримѣснымъ знаніемъ, точно такъ же, какъ и каждая другая душа, получившая въ удѣлъ ей принадлежащее, любитъ отдаваться время отъ времени созерцанію этого истиннаго бытія, находя въ этомъ свою пищу и блаженство... Здѣсь душа созерцаетъ самую справедливость, самую мудрость, самое знаніе; не то знаніе, различное въ различныхъ предметахъ, которые мы называемъ существующими, но знаніе, познающее истинное бытіе въ немъ самомъ, то, что представляетъ собою истинное, дѣйствительное бытіе“ (Phaedrus, 247, C — E). Таково царство чистыхъ *нормъ* — здѣсь говорится о нормѣ справедливости, нормѣ мудрости, нормѣ, идеалѣ знанія.

Но это царство идеала заключаетъ въ себѣ не однѣ моральныя нормы человѣческой дѣятельности. Оно составляетъ предметъ чистаго духовнаго созерцанія, безплотнаго вѣдѣнія, въ которомъ снимаются границы человѣческаго и божескаго. Оно объемлетъ въ себѣ *нормы всего сущаго*.

Разсмотримъ подробнѣе, какимъ образомъ Платонъ обосновывалъ свой идеализмъ.

Ученіе Платона о познаніи.

Вмѣстѣ съ философіей Сократа Платонъ усвоилъ его *діалектическій методъ*, при чемъ онъ точнѣе формулировалъ его пріемы.

Какъ и для Сократа, діалектика является ему искусствомъ *образованія понятій* (посредствомъ логической индукціи) и ихъ соединенія. Діалектикъ

демъ на немъ останавливаться, такъ какъ спеціально-Платоновской философіи въ немъ еще нѣтъ; говоря о послѣднемъ—старческомъ—періодѣ, мы также ограничимся лишь краткими указаніями тѣхъ измѣненій, какія испытала въ немъ философская мысль Платона. Мы остановимся подробнѣе на развитіи этой мысли, которое обнимаетъ *средній періодъ*. Этотъ періодъ отдѣляется отъ предыдущаго рѣзкимъ переломомъ—смертью Сократа; и онъ постепенно, безъ особаго, замѣтнаго перелома переходитъ къ конечной фазѣ Платоновой мысли.

Философія Сократа была исходной точкой философіи Платона. „Да и нѣтъ никакого сочиненія Платона и впредь не будетъ,—писалъ философъ въ старости,—а то, что говорится здѣсь, принадлежитъ Сократу, ставшему вновь молодымъ и прекраснымъ“. Въ глазахъ Платона его философія принадлежитъ возрожденному Сократу, преображенному и одухотворенному смертью.

Мы уже видѣли, какое впечатлѣніе произвела эта смерть на Платона. Она должна была въ корнѣ подорвать *наивный эвдемонизмъ*, т.-е. вѣру въ единство добра и счастья, которая, согласно ученію историческаго Сократа, высказывается въ раннихъ діалогахъ его ученика. Но она не подорвала вѣры въ реальность добра и въ истинность универсальныхъ этическихъ нормъ, опознанныхъ Сократомъ: напротивъ, она утвердила эту вѣру, раскрывъ ей новый духовный міръ. Если въ мірѣ семъ идеалъ не осуществляется, то это не значитъ, чтобы этотъ идеалъ былъ ложнымъ; если этическія нормы, всеобщія и безусловныя, отвергаются и нарушаются человѣчествомъ, это не значитъ, чтобы онѣ упразднялись, были мнимы. Наоборотъ, онѣ однѣ обладаютъ высшею, сверхчувственною реальностью: идеалу, истинѣ принадлежитъ подлинная дѣйствительность, тогда какъ тотъ видимый порядокъ вещей, который есть отрицаніе идеала, есть не только дурной, но и ложный. Короче, надъ видимымъ чувственнымъ міромъ признается иной сверхчувственный міръ, міръ идеала, въ которомъ нормы добра имѣютъ свое полное осуществленіе. И уже въ Горгіи, едва ли не первомъ діалогѣ, написанномъ послѣ смерти Сократа, гдѣ съ такою энергіей произносится судъ надъ всѣмъ исторически-сложившимся нравственнымъ и политическимъ строемъ современнаго общества, мы находимъ рѣшительное утвержденіе безусловной *цѣнности* нравственныхъ нормъ и первое *признаніе* реальности высшаго духовнаго міра, „въ немъ же правда живетъ“.

Такимъ образомъ идеализмъ Платона имѣетъ *этическій* корень. Онъ ставитъ человѣку тѣ же практическія задачи, что Сократъ: познавать самоцѣнное добро съ тѣмъ, чтобы осуществлять его въ частной и общественной жизни. Но на ряду съ этими практическими задачами возникаютъ новыя теоретическія проблемы, или, точнѣе, старыя сократовскія проблемы—о существѣ и предметѣ знанія, о нормахъ добра въ ихъ отношеніи къ дѣйствительности—получаютъ новую постановку. Область „дѣлъ человѣческихъ“ не только соприкасается съ областью „сверхчеловѣческаго“, но поглощается ею. Платонъ предчувствуетъ это уже въ „сократовскихъ“ діалогахъ, которые при разработкѣ чисто нравственныхъ вопросовъ не даютъ окончательныхъ рѣшеній, приводятъ лишь къ новымъ проблемамъ или къ сознанію невѣдѣнія.

оно необходимо или допустимо: должны быть выведены всѣ возможныя послѣдствія, сначала изъ него самого, затѣмъ изъ противоположнаго ему предположенія, чтобы можно было ясно видѣть, которое изъ нихъ болѣе допустимо, болѣе вѣроятно и согласно съ дѣйствительностью.

Таковъ діалектическій методъ Платона,—методъ образованія, расчлененія и соединенія понятій. Что же мыслится, что познается въ такихъ понятіяхъ? Что составляетъ ихъ предметъ, ихъ содержаніе? Каждое опредѣленное понятіе, очевидно, имѣетъ въ виду не то многообразіе единичныхъ предметовъ, которые имъ обнимаются, а то, что въ нихъ есть общаго,—ихъ видъ или родъ—εἴδη καὶ γένη. Роды и виды не измѣняются въ зависимости отъ измѣненія вещей: они всегда пребываютъ: лишь чувственныя вещи и, соотвѣтственно имъ, человѣческія ощущенія и мнѣнія подвергаются вѣчному процессу измѣненія. Виды *не мѣняются*, какъ и понятіе, которое остается постоянно тожественнымъ: они пребываютъ, между тѣмъ, какъ чувственныя вещи преходящи и случайны. Въ „видахъ“ заключается истинная суть вещей поскольку ими опредѣляется то, что *есть* каждая вещь, ея сущность. Въ отдѣльныхъ вещахъ, наоборотъ, мы находимъ лишь дробное, случайное отраженіе, случай общаго вида; онѣ существуютъ лишь „по *пріобщенію*“ къ такому „виду“, которымъ онѣ опредѣляются.

Діалектика, стремящаяся къ опредѣленію и познанію „видовъ“, не ограничивается изслѣдованіемъ отдѣльныхъ понятій или родовъ той или другой вещи; но она должна направлять свой умственный взоръ на совокупность родовъ и видовъ вещей, изслѣдуя ихъ взаимныя отношенія. Поэтому, она есть подлинная наука о сущемъ—ἡ περὶ τὸ ὄντως ὂν ἐπιστήμη. Всѣ другія науки вращаются въ области измѣнчиваго и многообразнаго, какъ, напр., физика, или же исходятъ изъ нѣкоторыхъ гипотезъ, которыя онѣ принимаютъ, но не изслѣдуютъ, какова математика. Одна діалектика имѣетъ дѣло съ вѣчносущимъ, вѣчно-тожественнымъ—ὄντα ἀεί, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντα. Такимъ-образомъ діалектика Платона переходитъ въ метафизику, въ новое ученіе о сущемъ, о его умопостигаемыхъ „видахъ“, „формахъ“ или „идеяхъ“.

Лишь чрезъ посредство понятій осуществляется истинное знаніе. Но въ понятіяхъ мыслятся не единичные объекты, а общіе роды, виды, формы вещей: напр., въ понятіяхъ человѣкъ, животное, треугольникъ и проч. мы мыслимъ общее, а не единичное. Поэтому, если эти умопостигаемые виды обладаютъ высшей реальностью, подлиннымъ бытіемъ, то всѣ единичныя чувственныя вещи не обладаютъ имъ сами по себѣ и существуютъ лишь постольку, поскольку онѣ „причастны“ данному общему „виду“ или „идеѣ“. Отсюда—выводъ, аналогичный тому, который дѣлалъ Парменидъ: истинное *сущее есть мыслимое*, а то, что *немыслимо*, тому мы и не можемъ приписывать бытія—*небытіе* (μὴ ὄν) *немыслимо*. Разница съ Парменидомъ—та, что Платонъ, какъ мы увидимъ, все-таки допускалъ относительную дѣйствительность феноменальнаго существованія, т.-е. міра явленій: единичныя вещи обладаютъ въ немъ относительнымъ существованіемъ, поскольку онѣ „причастны“ идеямъ. Но, поскольку чувственный міръ не можетъ быть отожествленъ ни съ абсолютнымъ умопостигаемымъ сущимъ, ни съ чистымъ „небытіемъ“ Парме-

нида, онъ хотя и воспринимается нами, но не можетъ быть объектомъ чистаго познанія: онъ лежитъ между знаніемъ и незнаніемъ, подлежитъ „мнѣнію“ (δόξα), которое свойственно чувственному воспріятію.

Такой результатъ явно отличается отъ того, къ которому пришелъ Сократъ. Діалектика Платона приводитъ его къ новой умозрительной философіи, а, слѣдовательно, и къ новой теоріи познанія, къ новому рѣшенію вопроса о существѣ и возможности познанія. Правда, уже Сократъ признавалъ истиннымъ лишь логическое знаніе, осуществляющееся черезъ посредство универсальныхъ понятій, но онъ считалъ такое знаніе возможнымъ лишь въ нравственной области (περὶ τὰ ἠθικά). Но Платонъ, какъ одинъ изъ великихъ математиковъ древности, не могъ не замѣтить, что познанія, обладающія характеромъ безусловности и всеобщности или „каѳоличности“, существуютъ и въ *геометріи*; это онъ показываетъ уже въ Менонѣ. Не доказываетъ ли это, что разумъ нашъ въ своихъ понятіяхъ можетъ познавать всеобщія и необходимыя истины и за предѣлами внутренней, нравственной области человѣка? Онъ можетъ познавать и математическіе законы, которымъ подчиняется и внѣшній міръ.

Что же такое наше знаніе и какъ оно возможно? Вопросъ о природѣ человѣческаго знанія пространно обсуждается въ діалогѣ „Ѳеететъ“, который, по справедливости, можетъ считаться лучшимъ введеніемъ въ философію Платона, хотя онъ приходитъ, повидимому, лишь къ отрицательнымъ результатамъ.

Сократъ бесѣдуетъ съ Ѳеететомъ о томъ, что такое знаніе. Ѳеететъ начинаетъ съ опредѣленія знанія, какъ ощущенія. Мы знаемъ, что Аристиппъ по слѣдамъ Протагора приходилъ къ тому же заключенію. Платонъ развиваетъ это положеніе во всѣхъ его послѣдствіяхъ. Ощущеніе есть лишь наше субъективное состояніе; внѣ его мы ничего не можемъ знать. Все сводится къ положенію Протагора: „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“, а отсюда непосредственно слѣдуетъ, что сущее есть то, что намъ кажется. Развивъ его ученіе, Платонъ приступаетъ къ его опроверженію. Ощущенія всѣ равно субъективны и въ этомъ смыслѣ всѣ равноправны, хотя всякое животное ощущаетъ по-своему. Если все сводится къ ощущенію, то все относительно, и мы ничего не можемъ сказать о вещахъ—ни истиннаго, ни ложнаго. Ложныхъ ощущеній нѣтъ: они всѣ истинны, разъ они восприняты нами: медъ кажется горькимъ больному, теплое—холоднымъ, онъ ощущаетъ то, чтò онъ ощущаетъ. Оставаясь въ области ощущеній мы никогда не найдемъ никакой общей логической мѣры. Никто не можетъ знать болѣе другого, ибо всѣ равно ощущаютъ. Всѣ ощущенія частны, индивидуальны, относительны, ибо всѣ они относятся къ ощущаемому субъекту. Внѣ ихъ мы ничего не знаемъ и совершенно произвольно относимъ ихъ къ отличнымъ отъ нихъ причинамъ. Поэтому всякое обобщеніе или умозаключеніе, все выходящее за предѣлы ощущеній—не есть знаніе, есть ложь. Между тѣмъ мы видимъ на самомъ дѣлѣ, что *существуетъ* истинное обобщеніе, что есть *знаніе* будущаго, знаніе не ограничивающееся настоящимъ и постольку необъяснимое изъ одной чувственности человѣка. Далѣе, ощущеніе есть измѣненіе нашего

сознанія; такимъ образомъ все должно сводиться къ непрестанному измѣненію; нельзя говорить о бытіи, о чемъ-нибудь неизмѣнномъ, пребывающемъ; остается лишь одна текучая волна, въ которой нѣтъ ничего пребывающаго, на чемъ можно было бы остановиться. Мы приходимъ къ положенію Гераклита—ничего нѣтъ, все лишь становится—πάντα ῥεῖ. И это положеніе въ послѣдовательномъ своемъ развитіи приводитъ къ крайнему скептицизму Кратила. Ничего нельзя утверждать ни о чемъ, ибо все течетъ и ничто не пребываетъ тожественнымъ. Все переходитъ въ свое противоположное—„ничто не есть". Нельзя сказать о вещи, что она существуетъ „такъ" или „не такъ", а лишь οὐδ᾽ ὅπως—никоимъ образомъ.

Переходя къ психологической сторонѣ познанія, мы и здѣсь находимъ, что ощущеніе не есть конечный источникъ нашего познанія. Пониманіе и ощущеніе—два акта совершенно различныхъ. Можно ощущать и не понимать. Мы слышимъ рѣчь, которую говорятъ на незнакомомъ для насъ языкѣ, и не понимаемъ ее. Есть много органовъ ощущеній и одно сознаніе, которое связываетъ между собою ихъ разнородныя показанія. Какимъ же образомъ мы познаемъ объективныя, дѣйствительныя отношенія ощущаемыхъ явленій?

Мы говоримъ, что огонь жжетъ. Это есть сужденіе, посредствомъ котораго я связываю два воспріятія—свѣта и тепла; но самая связь ихъ есть нѣчто иное, чѣмъ ощущеніе; притомъ ощущеніе чисто субъективно, а въ данномъ утвержденіи мы находимъ и нѣчто объективное. Вообще, испытывая различныя вещи, мы устанавливаемъ нѣкоторое общее отношеніе между различными ощущеніями, но это сравненіе не можетъ быть отнесено къ ощущенію. Что же должно быть помимо ощущенія? Чтобы познавать предметъ, мы должны *понимать* его; самыя понятія тождества, различія, сходства, несходства, величины, единства, множества, нельзя считать ощущеніями; а между тѣмъ посредствомъ такихъ понятій мы судимъ, сравниваемъ, связываемъ различныя ощущенія въ воспріятіи одного предмета, мы понимаемъ его какъ нѣчто объективное, независимое отъ нашихъ личныхъ ощущеній. Душа не имѣетъ никакого особаго тѣлеснаго органа для воспріятія этихъ общихъ понятій и отношеній; но, такъ какъ никакое познаніе, никакое истинное воспріятіе дѣйствительныхъ вещей немыслимо безъ такихъ понятій, то Платонъ признаетъ въ человѣческой душѣ способность непосредственно усматривать общія отношенія: αὐτὴ δὲ αὐτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν (Theaet. 185,E.).

Такимъ образомъ Платонъ опровергаетъ сенсуализмъ Протагора и утверждаетъ, что есть общія отношенія между вещами, которыя не ощущаются, а понимаются нами. Ибо уже изъ разсмотрѣнія теоріи Протагора оказывается, что знаніе, даваемое путемъ ощущеній, само предполагаетъ знаніе—непосредственное усмотрѣніе общихъ нечувственныхъ началъ.

Видя невѣрность своего перваго опредѣленія, Θеететъ старается опредѣлить истинное знаніе, какъ „истинное мнѣніе". Но и этотъ взглядъ также рѣшительно опровергается Сократомъ. Истинное мнѣніе не есть еще знаніе, и самое отличіе истиннаго мнѣнія отъ ложнаго предполагаетъ знаніе. Мнѣніе можетъ быть истиннымъ или ложнымъ; знаніе можетъ быть только знаніемъ,

т.-е. дѣйствительнымъ, истиннымъ знаніемъ. Если знаніе есть истинное мнѣніе, то что такое ложное мнѣніе?

По ученію Платона, „мнѣніе“ занимаетъ посредствующее мѣсто между знаніемъ и незнаніемъ; если же между знаніемъ и незнаніемъ нѣтъ ничего посредствующаго, то никакое заблужденіе, никакое „мнимое“ знаніе невозможно вовсе, какъ это утверждали еще нѣкоторые софисты: нельзя не знать того, что мы истинно знаемъ, и принимать это за нѣчто другое (извѣстное или неизвѣстное), и наоборотъ: нельзя знать того, чего мы не знаемъ: всякое наше сужденіе предполагаетъ установленіе отношеній между субъектомъ и предикатомъ (отношеній сходства, несходства, равенства, причинности и пр.). Но для этого надо имѣть понятіе о такомъ отношеніи (сходства, причинности), а равнымъ образомъ и о терминахъ его. Высказывая, напр., сужденіе: „Сократъ—человѣкъ“, я долженъ знать, что такое Сократъ и что такое человѣкъ. То же можно сказать и объ опредѣленіи черезъ перечисленіе составныхъ частей: если мы опредѣляемъ составные элементы, то мы знаемъ эти элементы. Итакъ, знаніе предполагаетъ знаніе—вотъ результатъ, къ которому приходитъ, повидимому, Ѳеететъ. Результатъ—чисто парадоксальный, и собесѣдники расходятся, ничего не рѣшивши. Но для Платона такой результатъ имѣетъ положительное значеніе: онъ указываетъ, что значеніе не обосновывается ни на ощущеніи, ни на мнѣніи; истинное знаніе имѣетъ основаніе въ самомъ себѣ; оно вытекаетъ изъ непосредственнаго вѣдѣнія истины, достигается посредствомъ усмотрѣнія общихъ началъ и отношеній.

Вотъ къ чему сводится истинное знаніе. А, слѣдовательно, оно имѣетъ свой источникъ въ этихъ общихъ началахъ, въ этихъ умопостигаемыхъ „видахъ“, „формахъ“ или „идеяхъ“ сущаго. Получить такое знаніе *извнѣ*, путемъ преподаванія, невозможно: оно можетъ быть лишь результатомъ непосредственнаго духовнаго созерцанія, либо же результатомъ *припоминанія*, посредствомъ котораго мы сознаемъ то, что уже заключается въ насъ.

Теперь отъ теоріи познанія обратимся къ самымъ предметамъ познанія, къ предметамъ нашихъ понятій, нашего разума,—къ *идеямъ*.

Ученіе объ идеяхъ.

Еще до Сократа философы приходили къ убѣжденію, что подлинная дѣйствительность не принадлежитъ видимому міру явленій и что истинное познаніе не заключается въ чувственномъ воспріятіи. Элейцы видѣли истину въ единомъ неизмѣнномъ, неподвижномъ сущемъ, которое они противополагали міру явленій: путь истины есть умозрительное познаніе, путь лжи—чувственный опытъ. Пиѳагорейцы, Эмпедоклъ, Анаксагоръ, даже атомисты также отвергали истину чувственнаго познанія и признавали истинными, дѣйствительно существующими лишь умопостигаемыя начала, недоступныя чувствамъ: (какъ-то, числа, атомы и т. д.).

Итакъ, подлинная дѣйствительность принадлежитъ лишь умопостигаемымъ началамъ, которыя и обусловливаютъ собой совокупность видимыхъ явленій. Сократъ указалъ, что истинное познаніе—есть логическое, осущест-

вляющееся посредствомъ всеобщихъ понятій, всеобщихъ опредѣленій. Отсюда Платонъ заключилъ, что и *предметъ* истиннаго познанія—истинное бытіе—есть также нѣчто общее, универсальное. Логическимъ родамъ или общимъ понятіямъ соотвѣтствуютъ дѣйствительные „виды“ существъ ихъ, родовыя формы или „идеи“. Но, поскольку эти виды или идеи пребываютъ неизмѣнно, поскольку имъ принадлежитъ истинное бытіе,—они опредѣляются какъ сущности (οὐσίαι). Идея есть прежде всего *сущность* вещи, соотвѣтствующая истинному понятію о ней (ὃ ἐστι ἕκαστον, αὐτὴ ἡ οὐσία напр., αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, αὐτὸ τὸ καλόν). Эта сущность, соотвѣтствующая общему понятію, сама есть нѣчто общее—κοινόν; она есть *родъ* или *видъ*. Родъ есть то общее, что свойственно заразъ безконечному множеству частныхъ вещей (τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν) и можетъ сказываться о многомъ, будучи едино. „Мы принимаемъ одну идею тамъ, гдѣ множество вещей называемъ однимъ и тѣмъ же именемъ (ἓν εἶδος ἕκαστον περὶ ἕκαστα τὰ πολλά)“.

Но эти идеи, какъ сказано, не суть наши мысли, наши субъективныя представленія (νοήματα ψυχῆς); онѣ обладаютъ вѣчной реальностью и не подвержены никакому измѣненію или смѣшенію. Каждая идея сама по себѣ противополагается въ своей чистотѣ, единствѣ и неизмѣнности множеству причастныхъ ей чувственныхъ вещей, какъ ихъ вѣчный первообразъ. Относительно всѣхъ идей можно сказать то, что Платонъ говоритъ про идею *красоты*.

„*Сама* красота есть нѣчто вѣчное: она не произошла и не проходитъ, не растетъ и не уничтожается; про нее нельзя сказать, что она прекрасна въ одномъ отношеніи, дурна въ другомъ, такъ чтобы она явилась однимъ такъ, другимъ иначе. Также она не можетъ быть чувственно воспринята нами, какъ, напр., красивое лицо или красивая рука...—она не существуетъ въ чемъ-либо другомъ (ἐν ἑτέρῳ τινί), какъ, напр., въ какомъ-либо животномъ на землѣ или на небѣ, но она есть сама по себѣ вѣчно однородная, тожественная себѣ самой. Все другое, что мы называемъ прекраснымъ, причастно ей; но между тѣмъ, какъ все это другое возникаетъ и уничтожается,—самая красота не прибываетъ и не убываетъ и не испытываетъ никакого измѣненія“.

Такимъ образомъ идеи суть истинныя *сущности* вещей и вмѣстѣ ихъ *причины*, дающія имъ всѣ ихъ формы, видъ и свойства. Онѣ присущи вещамъ, которыя имъ причастны. Но въ то же время Платонъ отдѣлилъ идеи отъ естественнаго міра и противоположилъ ихъ ему. Невещественныя и вѣчныя, онѣ витаютъ надъ міромъ внѣ пространства и времени, „въ долинѣ правды“ въ „умномъ мѣстѣ“, доступныя лишь созерцанію безплотныхъ блаженныхъ духовъ. Такимъ образомъ, по своему происхожденію, идеи Платона суть *понятія*, которыя превращаются въ сущности. Таковъ результатъ *діалектики* Платона.

Но не забудемъ, что идеализмъ его имѣетъ *этическій* корень: если по Сократу истинное знаніе есть прежде всего знаніе всеобщихъ и объективныхъ нравственныхъ нормъ, то и Платону царство идей является прежде всего царствомъ *нормъ* всего сущаго. Мы находимъ такія нормы не только

въ этикѣ, но и въ математикѣ; мы находимъ ихъ и въ любой мыслимой родовой *идеѣ*, которая является *опредѣляющимъ* началомъ для индивидовъ даннаго рода. Идея понимается не только какъ *сущее*, но и какъ то, что *должно* быть, т.-е. какъ идеалъ. Но это—идеалъ, который безконечно реальнѣе видимой нами дѣйствительности, безконечно истиннѣе, прекраснѣе ея. И все, что въ ней есть истиннаго, добраго и прекраснаго, есть лишь отблескъ и отраженіе этого идеала.

Сущность философіи Платона и все ея историческое значеніе заключается въ этой проповѣди идеала, въ этомъ глубокомъ сознаніи, что идеалу принадлежитъ подлинная дѣйствительность и полная правда. Для изображенія идеальнаго міра Платонъ нашелъ единственные пророческіе образы. И, такъ какъ онъ всюду искалъ его отраженія, такъ какъ все напоминало ему объ идеалѣ, то онъ находилъ всюду и во всемъ множество доказательствъ, множество проявленій его—въ природѣ и въ душѣ человѣка. Платонова теорія идей покоится не на одномъ основаніи, а на многихъ; это—не отдѣльная теорема, а вся его философія.

Аристотель въ своей метафизикѣ приводитъ три слѣдующихъ аргумента которыми пользовался Платонъ для обоснованія своего ученія.

1. Λόγοι ἐκ τῶν ἐπιστημῶν—доказательство бытія идей, отправляющееся отъ разсмотрѣнія природы познанія, открытой Сократомъ универсальности человѣческихъ понятій.

2. Τό ἒν ἐπι πολλῶν—то, что обще всѣмъ индивидамъ даннаго рода, то, что всеобще,—отлично отъ всѣхъ этихъ частныхъ, преходящихъ индивидовъ. Вещи могутъ быть подобными между собою лишь поскольку онѣ причастны чему-то общему.

3. Τὸ νοεῖν τὶ φθαρέντων—всякая мысль направляется на извѣстный предметъ: мысль универсальна по природѣ, и, слѣдовательно, не можетъ имѣть конечнымъ предметомъ частныя преходящія вещи. Идеи суть пребывающія непротяженныя субстанціи, составляющія сущность всѣхъ вещей. Онѣ суть причины ихъ бытія и происхожденія.

Мы видѣли, какимъ образомъ теорія идей являлась результатомъ діалектики Платона, его теоріи познанія, его этическихъ посылокъ. Ученіе Гераклита о „всеобщемъ теченіи“, повидимому столь чуждое міросозерцанію Платона, на дѣлѣ служило его обоснованію. Все течетъ, ничто не пребываетъ въ мірѣ явленія; *стало быть* чувственнымъ, являющимся, измѣняющимся вещамъ нельзя приписать подлиннаго бытія. Стало быть, это бытіе принадлежитъ чему-то другому, не чувственному, а умопостигаемому. Вѣдь и Гераклитъ училъ, что въ потокѣ измѣненія пребываютъ тождественными только общія отношенія, общій порядокъ или строй, законъ или *логосъ* міра. И Платонъ признаетъ, что пребывающимъ бытіемъ обладаютъ только *нормы*, общіе виды или формы сущаго, постигаемыя умомъ.

Разсматривая видимыя явленія мы убѣждаемся въ существованіи родовъ и видовъ, общихъ формъ и свойствъ. Напр., во всѣхъ деревьяхъ мы замѣчаемъ общіе признаки—и вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ видимыя нами деревья безконечно разнообразны. Всѣ эти деревья измѣняются, растутъ и засы-

хаютъ, но родовыя свойства, общія всѣмъ деревьямъ, пребываютъ точно такъ же, какъ и отдѣльные ихъ виды. Стало быть, есть нѣкоторыя общія свойства; и существуютъ роды и виды, остающіеся вѣчно и неизмѣнно, между тѣмъ какъ все частное, единичное проходитъ и погибаетъ. Отдѣльныя существа мы видимъ и воспринимаемъ чувствами, а родъ мы мыслимъ; но родъ есть не только умопостигаемое понятіе: это—нѣчто реальное, что составляетъ тѣ общіе признаки, которые дѣлаютъ вещи тѣмъ, чѣмъ онѣ суть: человѣка—человѣкомъ, дерево—деревомъ. Не то, что измѣняется и проходитъ, какъ чувственныя вещи, а то, что пребываетъ неизмѣннымъ, общія свойства и отношенія, родовыя формы обладаютъ подлинной дѣйствительностью. Лишь то, что пребываетъ, есть истинная сущность вещей.

Всѣ частныя вещи представляютъ свой родъ лишь отчасти. На этомъ основывается разница между простымъ подражаніемъ природѣ, копированіемъ ея и ея художественнымъ воспроизведеніемъ: художникъ стремится выразить идею вещи, а не повторить ея случайное выраженіе, потому что онъ сознаетъ идею, различаетъ ее духовнымъ взоромъ въ самыхъ неясныхъ и неполныхъ, чувственныхъ ея отраженіяхъ.

Такъ какъ только идеямъ принадлежитъ истинное, полное бытіе, то идеи суть тѣ цѣли, тѣ образцы, по которымъ создана вся природа. Ибо полнота бытія есть цѣль, къ которой все стремится. Всякая сила стремится къ полному своему проявленію, всякое существо, всякое сѣмя—къ полному своему развитію, къ полной жизни. И потому каждое существо стремится возможно полнѣе воплотить, выразить свою идею. Наблюдая развитіе организмовъ, мы видимъ, какъ возникаютъ въ нихъ родовые признаки; изъ сѣмени является извѣстное дерево, изъ спермы, однородной у всѣхъ животныхъ возникаютъ различныя по виду и строенію существа. Общія родовыя идеи являются какъ бы планомъ, по которому развивается все существующее. Конецъ же и цѣль всего, всякаго генезиса или развитія, его предѣлъ есть полнота бытія, идеальная полнота, которая никогда не достигается окончательно, но желается всѣми существами. Полнота бытія, эта верховная, конечная цѣль всего сущаго, этотъ высшій идеалъ—есть *благо*. И по ученію Платона идея блага именно и есть верховная идея, царица въ мірѣ идей, первая причина всего сущаго и вмѣстѣ—вѣнецъ всей философіи Платона. Въ ней заключается основаніе и смыслъ всѣхъ прочихъ идей: какъ идеалъ по преимуществу, она объемлетъ ихъ всѣхъ въ совокупности, объединяетъ собою весь міръ идей. „Солнце есть порожденіе блага, которое оно породило по своему подобію". Ибо то, что благо есть въ „умномъ" мѣстѣ — ἐν τόπῳ νοητῷ—по отношенію къ чистому разуму и къ умопостигаемымъ сущностямъ, то солнце есть въ видимомъ мірѣ по отношенію къ зрѣнію и видимымъ вещамъ. „Когда они обращены на предметы, которыхъ цвѣта озарены не солнцемъ, а ночными свѣтилами, они едва различаютъ ихъ, слѣпнутъ, какъ бы лишенныя чистаго зрѣнія. Когда же они ясно видятъ то, что освѣщается солнцемъ, оказывается, что въ тѣхъ же очахъ есть зрѣніе. То же самое разумѣй и о душѣ: когда она направляется на то, что озарено истиной и сущимъ, она уразумѣваетъ это и познаетъ, и является исполненной разума.

Когда же она направляется къ тому, что смѣшано мракомъ, что рождается и погибаетъ, она сбивается, тупѣетъ, переворачиваетъ свои мнѣнія и кажется лишенной ума.

„Итакъ, то, что даетъ истину познаваемому и силу познающему, называй идеей блага, причиной знанія и истины, поскольку она познается умомъ.

„И, сколь ни прекрасно то и другое, истина и знаніе, ты справедливо можешь признать эту идею блага отличною отъ нихъ и еще прекраснѣйшею. И какъ въ мірѣ видимомъ можно признавать свѣтъ и зрѣніе сообразными съ солнцемъ, но несправедливо было бы признавать ихъ за самое солнце, такъ и въ мірѣ „умномъ“, справедливо разсматривать истину и знаніе, какъ образы блага (ἀγαθοῦ εἴδη νομίζειν ταῦτ᾽ ἀμφότερα); но считать за благо то или другое—несправедливо, ибо природу блага слѣдуетъ почитать еще выше. Его красота должна быть выше всякаго выраженія, ибо оно—источникъ истины и познанія и превосходитъ ихъ красотою...“

„Ты признаешь вмѣстѣ со мною, что солнце не только дѣлаетъ видимыми всѣ видимые предметы, но что оно даетъ имъ рожденіе, ростъ и пищу само не рождаясь?—Конечно.—Такъ и всему познаваемому благо сообщаетъ не только познаваемость, но и самое бытіе, самую сущность, между тѣмъ какъ оно не есть сущность, но по достоинству и мощи стоитъ выше самой сущности“.

Такимъ образомъ множество идей приводится къ единству, къ идеалу блага, какъ нормѣ всѣхъ нормъ. Сократово „познаніе блага“ получаетъ здѣсь высшій смыслъ, объединяетъ въ себѣ полноту теоретической и практической мудрости. Но этотъ конечный идеалъ находится внѣ міра и отрѣшенъ отъ него. Для характеристики идеализма Платона трудно найти, болѣе яркое художественное изображеніе, нежели то, которое даетъ самъ Платонъ въ VII-й книгѣ своего „Государства“, гдѣ онъ сравниваетъ земное существованіе съ пещерой, въ которой томятся узники.

„Представимъ себѣ глубокую подземную пещеру, которая, однако, сверху во всю длину открыта свѣту. Вообразимъ себѣ, что въ этой пещерѣ живутъ люди, которые сидятъ тамъ съ дѣтства (спиною къ свѣту), скованные по ногамъ и въ тѣсныхъ ошейникахъ, которые мѣшаютъ имъ оглядываться назадъ или кверху. Они видятъ лишь то, что передъ ними—стѣну, которая озаряется сверху. Надъ ними, у входа въ пещеру, горитъ огонь, а между ними и этимъ огнемъ идетъ на высотѣ дорога, закрытая загородкою наподобіе тѣхъ ширмъ, изъ-за которыхъ фокусники показываютъ свои фокусы (маріонетки).

„И вотъ подъ этой загородкой идутъ люди и поднимаютъ надъ нею изображенія людей и животныхъ, и притомъ одни говорятъ, а другіе молчатъ. Что видятъ узники? Они сидятъ спиною къ ширмамъ и видятъ только тѣни тѣхъ мертвыхъ фигуръ, которыя несутъ спрятанные за ширмами люди. Ибо огонь освѣщаетъ ихъ сзади, и они отражаются на стѣнѣ передъ узниками.

„И, разговаривая другъ съ другомъ, не будутъ ли узники принимать видимыя тѣни за дѣйствительныя вещи? И если въ темницѣ, прямо противъ

нихъ, будетъ откликаться эхо, то не будутъ ли узники думать, что говорятъ проходящія тѣни?

„Представимъ себѣ теперь, что кто-либо изъ этихъ узниковъ былъ вдругъ освобожденъ отъ оковъ, всталъ, началъ поворачивать шею, ходить и смотрѣть вверхъ на свѣтъ. Онъ почувствуетъ боль въ глазахъ; ослѣпленный яркимъ блескомъ огня, онъ не будетъ въ состояніи взирать на тѣ предметы, тѣни которыхъ онъ видѣлъ... И если бы кто сталъ ему говорить, что прежде онъ видѣлъ лишь мнимые призраки, а теперь, обратившись къ сущему и дѣйствительному, видитъ, какъ слѣдуетъ, могъ бы онъ узнавать проходящіе предметы, и не считалъ ли бы онъ, что видѣнныя прежде тѣни—истиннѣе, чѣмъ то, что онъ видитъ теперь? И, если бы его продолжали тащить насильно по утесистому и крутому всходу къ солнечному свѣту—онъ бы страдалъ и досадовалъ на влекущаго и, вышедъ изъ подземелья, не могъ бы даже видѣть предметы, ибо свѣтъ солнечный былъ бы невыносимъ для него".

„Понадобилась бы привычка для того, кто захотѣлъ бы созерцать горній міръ. Сперва онъ можетъ смотрѣть на тѣни, потомъ на отраженія фигуръ въ водѣ, наконецъ на самые предметы; онъ все еще не можетъ взирать на небо днемъ; и только ночью, при свѣтѣ звѣздъ и мѣсяца, онъ пріучается смотрѣть на него. Лишь послѣ всего этого онъ научается смотрѣть на солнце, не на отраженія его въ водѣ или другомъ мѣстѣ, а на солнце въ самомъ себѣ, въ его собственной области. И тогда лишь онъ заключитъ о немъ, что оно управляетъ временами и лѣтами, управляетъ всѣмъ видимымъ міромъ и есть, нѣкоторымъ образомъ, причина всего, что онъ видѣлъ съ товарищами, сидя въ пещерѣ.

„Тогда онъ вспомнитъ свою прежнюю темницу, свою прежнюю жизнь и прежнюю мудрость... вспомнитъ своихъ товарищей по заключенію. Онъ вспомнитъ о тѣхъ почестяхъ и похвалахъ, какія тогда бывали воздаваемы имъ другъ отъ друга, и о наградахъ тому, кто наиболѣе быстро схватывалъ проходящія тѣни и внимательно замѣчалъ, *что̀ обыкновенно бываетъ прежде и послѣ, и вмѣстѣ, и отсюда наиболѣе искусно угадываетъ, что̀ имѣетъ явиться.* И, вспомнивъ это, думаешь ли ты, что освобожденный плѣнникъ будетъ завидовать этимъ похваламъ или судьбѣ тѣхъ, кто въ этой тюрьмѣ обладалъ наибольшимъ почетомъ? Не предпочтетъ ли онъ, какъ Ахиллъ въ царствѣ тѣней у Гомера, провести жизнь въ услуженіи у бѣднаго землепашца, чѣмъ возвратиться къ своему прежнему состоянію? Такъ.—Лучше—принять всякія муки, чѣмъ жить, какъ тамъ живутъ.

„Но допустимъ, что освобожденный вновь возвращенъ въ темницу, вновь повергнутъ во мракъ, послѣ свѣта солнечнаго. Тогда, если онъ начнетъ указывать на прежнія тѣни и спорить со всегдашними узниками, не возбудитъ ли онъ ихъ смѣха? Они скажутъ ему... что не слѣдовало вовсе восходить кверху. А если бы кто явился развязать и возвести ихъ, они убили бы того, если бы могли".

Такъ говоритъ въ „Республикѣ" Сократъ... „Странный ты образъ представляешь, Сократъ",—говоритъ ему Главконъ.—„Странный, но похожій на то, въ какомъ состояніи мы находимся". А Сократъ отвѣчаетъ:

Когда же она направляется къ тому, что смѣшано мракомъ, что рождается и погибаетъ, она сбивается, тупѣетъ, переворачиваетъ свои мнѣнія и кажется лишенной ума.

„Итакъ, то, что даетъ истину познаваемому и силу познающему, называй идеей блага, причиной знанія и истины, поскольку она познается умомъ.

„И, сколь ни прекрасно то и другое, истина и знаніе, ты справедливо можешь признать эту идею блага отличною отъ нихъ и еще прекраснѣйшею. И какъ въ мірѣ видимомъ можно признавать свѣтъ и зрѣніе сообразными съ солнцемъ, но несправедливо было бы признавать ихъ за самое солнце, такъ и въ мірѣ „умномъ", справедливо разсматривать истину и знаніе, какъ образы блага (ἀγαθοῦ εἴδη νομίζειν ταῦτ' ἀμφότερα); но считать за благо то или другое—несправедливо, ибо природу блага слѣдуетъ почитать еще выше. Его красота должна быть выше всякаго выраженія, ибо оно—источникъ истины и познанія и превосходитъ ихъ красотою..."

„Ты признаешь вмѣстѣ со мною, что солнце не только дѣлаетъ видимыми всѣ видимые предметы, но что оно даетъ имъ рожденіе, ростъ и пищу само не рождаясь?—Конечно.—Такъ и всему познаваемому благо сообщаетъ не только познаваемость, но и самое бытіе, самую сущность, между тѣмъ какъ оно не есть сущность, но по достоинству и мощи стоитъ выше самой сущности".

Такимъ образомъ множество идей приводится къ единству, къ идеалу блага, какъ нормѣ всѣхъ нормъ. Сократово „познаніе блага" получаетъ здѣсь высшій смыслъ, объединяетъ въ себѣ полноту теоретической и практической мудрости. Но этотъ конечный идеалъ находится внѣ міра и отрѣшенъ отъ него. Для характеристики идеализма Платона трудно найти, болѣе яркое художественное изображеніе, нежели то, которое даетъ самъ Платонъ въ VII-й книгѣ своего „Государства", гдѣ онъ сравниваетъ земное существованіе съ пещерой, въ которой томятся узники.

„Представимъ себѣ глубокую подземную пещеру, которая, однако, сверху во всю длину открыта свѣту. Вообразимъ себѣ, что въ этой пещерѣ живутъ люди, которые сидятъ тамъ съ дѣтства (спиною къ свѣту), скованные по ногамъ и въ тѣсныхъ ошейникахъ, которые мѣшаютъ имъ оглядываться назадъ или кверху. Они видятъ лишь то, что передъ ними—стѣну, которая озаряется сверху. Надъ ними, у входа въ пещеру, горитъ огонь, а между ними и этимъ огнемъ идетъ на высотѣ дорога, закрытая загородкою наподобіе тѣхъ ширмъ, изъ-за которыхъ фокусники показываютъ свои фокусы (маріонетки).

„И вотъ подъ этой загородкой идутъ люди и поднимаютъ надъ нею изображенія людей и животныхъ, и притомъ одни говорятъ, а другіе молчатъ. Что видятъ узники? Они сидятъ спиною къ ширмамъ и видятъ только тѣни тѣхъ мертвыхъ фигуръ, которыя несутъ спрятанные за ширмами люди. Ибо огонь освѣщаетъ ихъ сзади, и они отражаются на стѣнѣ передъ узниками.

„И, разговаривая другъ съ другомъ, не будутъ ли узники принимать видимыя тѣни за дѣйствительныя вещи? И если въ темницѣ, прямо противъ

хаютъ, но родовыя свойства, общія всѣмъ деревьямъ, пребываютъ точно такъ же, какъ и отдѣльные ихъ виды. Стало быть, есть нѣкоторыя общія свойства; и существуютъ роды и виды, остающіеся вѣчно и неизмѣнно, между тѣмъ какъ все частное, единичное проходитъ и погибаетъ. Отдѣльныя существа мы видимъ и воспринимаемъ чувствами, а родъ мы мыслимъ; но родъ есть не только умопостигаемое понятіе: это—нѣчто реальное, что составляетъ тѣ общіе признаки, которые дѣлаютъ вещи тѣмъ, чѣмъ онѣ суть: человѣка—человѣкомъ, дерево—деревомъ. Не то, что измѣняется и проходитъ, какъ чувственныя вещи, а то, что пребываетъ неизмѣннымъ, общія свойства и отношенія, родовыя формы обладаютъ подлинной дѣйствительностью. Лишь то, что пребываетъ, есть истинная сущность вещей.

Всѣ частныя вещи представляютъ свой родъ лишь отчасти. На этомъ основывается разница между простымъ подражаніемъ природѣ, копированіемъ ея и ея художественнымъ воспроизведеніемъ: художникъ стремится выразить идею вещи, а не повторить ея случайное выраженіе, потому что онъ сознаетъ идею, различаетъ ее духовнымъ взоромъ въ самыхъ неясныхъ и неполныхъ, чувственныхъ ея отраженіяхъ.

Такъ какъ только идеямъ принадлежитъ истинное, полное бытіе, то идеи суть тѣ цѣли, тѣ образцы, по которымъ создана вся природа. Ибо полнота бытія есть цѣль, къ которой все стремится. Всякая сила стремится къ полному своему проявленію, всякое существо, всякое сѣмя—къ полному своему развитію, къ полной жизни. И потому каждое существо стремится возможно полнѣе воплотить, выразить свою идею. Наблюдая развитіе организмовъ, мы видимъ, какъ возникаютъ въ нихъ родовые признаки; изъ сѣмени является извѣстное дерево, изъ спермы, однородной у всѣхъ животныхъ возникаютъ различныя по виду и строенію существа. Общія родовыя идеи являются какъ бы планомъ, по которому развивается все существующее. Конецъ же и цѣль всего, всякаго генезиса или развитія, его предѣлъ есть полнота бытія, идеальная полнота, которая никогда не достигается окончательно, но желается всѣми существами. Полнота бытія, эта верховная, конечная цѣль всего сущаго, этотъ высшій идеалъ—есть *благо*. И по ученію Платона идея блага именно и есть верховная идея, царица въ мірѣ идей, первая причина всего сущаго и вмѣстѣ—вѣнецъ всей философіи Платона. Въ ней заключается основаніе и смыслъ всѣхъ прочихъ идей: какъ идеалъ по преимуществу, она объемлетъ ихъ всѣхъ въ совокупности, объединяетъ собою весь міръ идей. „Солнце есть порожденіе блага, которое оно породило по своему подобію“. Ибо то, что благо есть въ „умномъ“ мѣстѣ — ἐν τόπῳ νοητῷ—по отношенію къ чистому разуму и къ умопостигаемымъ сущностямъ, то солнце есть въ видимомъ мірѣ по отношенію къ зрѣнію и видимымъ вещамъ. „Когда они обращены на предметы, которыхъ цвѣта озарены не солнцемъ, а ночными свѣтилами, они едва различаютъ ихъ, слѣпнутъ, какъ бы лишенныя чистаго зрѣнія. Когда же они ясно видятъ то, что освѣщается солнцемъ, оказывается, что въ тѣхъ же очахъ есть зрѣніе. То же самое разумѣй и о душѣ: когда она направляется на то, что озарено истиной и сущимъ, она уразумѣваетъ это и познаетъ, и является исполненной разума.

„Весь этотъ образъ, любезный Главконъ, слѣдуетъ примѣнять къ вышесказанному, уподобивъ видимый нами міръ темницѣ въ подземельѣ, а свѣтъ огня въ немъ—силѣ (чувственнаго) солнца; узникъ, выходящій изъ подземелья и созерцающій горній міръ—душа, восторгающаяся въ „умное мѣсто"... Такъ я уповаю, и Богъ знаетъ, истинна ли моя надежда. Но, что полагаю—полагаю такъ. Въ предѣлахъ вѣдѣнія идея блага едва доступна нашему взору; но, усматриваемая нами, она приводитъ насъ къ заключенію, что она во всемъ есть причина всего праваго и прекраснаго; что въ видимомъ мірѣ она родила свѣтъ и его господина—солнце, а въ умопостигаемомъ мірѣ она—сама госпожа, дающая истину и разумъ, которые долженъ видѣть всякій, желающій быть мудрымъ въ частныхъ или общественныхъ дѣлахъ".

Въ этомъ отрывкѣ мы находимъ приговоръ чисто-эмпирическому знанію. Опытное человѣческое знаніе есть лишь *познаніе послѣдовательностей и сосуществованія тѣней*. Дѣлая такого рода наблюденія, мы научаемся *угадывать* ихъ появленія. Въ приведенномъ отрывкѣ выразился идеализмъ Платона, съ его презрѣніемъ къ дѣйствительности, которая представлялась ему царствомъ тѣней. Но здѣсь же мы находимъ и нравственный принципъ его философіи—идею блага, царицу всего: лишь тотъ, кто сможетъ осуществить эту идею въ дѣйствительности, имѣетъ право на имя мудраго. Никто не можетъ реформировать общество, не имѣя сознанія идеи добра... Стремясь къ обновленію общества и не имѣя сознанія этой идеи мы породили бы лишь призрачную добродѣтель и тѣмъ увеличили бы зло.

Моменты развитія идеализма Платона.

Отвлеченный идеализмъ не могъ дать философу основаній ни для научнаго объясненія природы, ни для практическаго воздѣйствія на общество. Но въ самой *идеѣ блага* заключалось начало для перехода къ идеализму *конкретному и практическому*: міръ и человѣкъ не составляютъ безусловной границы абсолютнаго Блага. Оно отражается, осуществляется въ мірѣ, оно познается человѣкомъ и черезъ его познаніе осуществимо въ человѣческомъ обществѣ. Всѣ вещи, такъ или иначе, „причастны" идеямъ, а, слѣдовательно, причастны идеѣ блага и стремятся къ ней; всѣ разумныя существа причастны познанію, а, слѣдовательно, въ нихъ возможно высшее духовно-разумное соединеніе съ источникомъ бытія. Во всей природѣ Платонъ усматриваетъ общее влеченіе къ нему—безсознательное въ низшихъ созданіяхъ, инстинктивное въ животныхъ и просвѣтленное въ человѣкѣ: названіе этого стремленія къ блаженству, къ благу или къ полнотѣ бытія есть *Эросъ*—имя древняго бога любовнаго влеченія. Въ мірѣ животныхъ существъ имъ обусловливается актъ размноженія, посредствомъ котораго *родъ* осуществляется въ смѣнѣ индивидовъ, возникающихъ и уничтожающихся; въ немъ совершается пріобщеніе преходящей, смертной природы—вѣчной и неизмѣнной родовой идеѣ. Въ человѣкѣ Эросъ проявляется, какъ любовный паѳосъ, влекущій насъ къ красотѣ, заставляющій насъ видѣть идеалъ въ образѣ любимаго существа; и Платонъ показываетъ, какимъ образомъ это прозрѣніе идеала можетъ посте-

нихъ, будетъ откликаться эхо, то не будутъ ли узники думать, что говорятъ проходящія тѣни?

„Представимъ себѣ теперь, что кто-либо изъ этихъ узниковъ былъ вдругъ освобожденъ отъ оковъ, всталъ, началъ поворачивать шею, ходить и смотрѣть вверхъ на свѣтъ. Онъ почувствуетъ боль въ глазахъ; ослѣпленный яркимъ блескомъ огня, онъ не будетъ въ состояніи взирать на тѣ предметы, тѣни которыхъ онъ видѣлъ... И если бы кто сталъ ему говорить, что прежде онъ видѣлъ лишь мнимые призраки, а теперь, обратившись къ сущему и дѣйствительному, видитъ, какъ слѣдуетъ, могъ бы онъ узнавать проходящіе предметы, и не считалъ ли бы онъ, что видѣнныя прежде тѣни—истиннѣе, чѣмъ то, что онъ видитъ теперь? И, если бы его продолжали тащить насильно по утесистому и крутому всходу къ солнечному свѣту—онъ бы страдалъ и досадовалъ на влекущаго и, вышедъ изъ подземелья, не могъ бы даже видѣть предметы, ибо свѣтъ солнечный былъ бы невыносимъ для него".

„Понадобилась бы привычка для того, кто захотѣлъ бы созерцать горній міръ. Сперва онъ можетъ смотрѣть на тѣни, потомъ на отраженія фигуръ въ водѣ, наконецъ на самые предметы; онъ все еще не можетъ взирать на небо днемъ; и только ночью, при свѣтѣ звѣздъ и мѣсяца, онъ пріучается смотрѣть на него. Лишь послѣ всего этого онъ научается смотрѣть на солнце, не на отраженія его въ водѣ или другомъ мѣстѣ, а на солнце въ самомъ себѣ, въ его собственной области. И тогда лишь онъ заключитъ о немъ, что оно управляетъ временами и лѣтами, управляетъ всѣмъ видимымъ міромъ и есть, нѣкоторымъ образомъ, причина всего, что онъ видѣлъ съ товарищами, сидя въ пещерѣ.

„Тогда онъ вспомнитъ свою прежнюю темницу, свою прежнюю жизнь и прежнюю мудрость... вспомнитъ своихъ товарищей по заключенію. Онъ вспомнитъ о тѣхъ почестяхъ и похвалахъ, какія тогда бывали воздаваемы имъ другъ отъ друга, и о наградахъ тому, кто наиболѣе быстро схватывалъ проходящія тѣни и внимательно замѣчалъ, *что̀ обыкновенно бываетъ прежде и послѣ, и вмѣстѣ, и отсюда наиболѣе искусно угадываетъ, что̀ имѣетъ явиться*. И, вспомнивъ это, думаешь ли ты, что освобожденный плѣнникъ будетъ завидовать этимъ похваламъ или судьбѣ тѣхъ, кто въ этой тюрьмѣ обладалъ наибольшимъ почетомъ? Не предпочтетъ ли онъ, какъ Ахиллъ въ царствѣ тѣней у Гомера, провести жизнь въ услуженіи у бѣднаго землепашца, чѣмъ возвратиться къ своему прежнему состоянію? Такъ.—Лучше—принять всякія муки, чѣмъ жить, какъ тамъ живутъ.

„Но допустимъ, что освобожденный вновь возвращенъ въ темницу, вновь повергнутъ во мракъ, послѣ свѣта солнечнаго. Тогда, если онъ начнетъ указывать на прежнія тѣни и спорить со всегдашними узниками, не возбудитъ ли онъ ихъ смѣха? Они скажутъ ему... что не слѣдовало вовсе восходить кверху. А если бы кто явился развязать и возвести ихъ, они убили бы того, если бы могли".

Такъ говоритъ въ „Республикѣ" Сократъ... „Странный ты образъ представляешь, Сократъ",—говоритъ ему Главконъ.—„Странный, но похожій на то, въ какомъ состояніи мы находимся". А Сократъ отвѣчаетъ:

„Весь этотъ образъ, любезный Главконъ, слѣдуетъ примѣнять къ вышесказанному, уподобивъ видимый нами міръ темницѣ въ подземельѣ, а свѣтъ огня въ немъ—силѣ (чувственнаго) солнца; узникъ, выходящій изъ подземелья и созерцающій горній міръ—душа, восторгающаяся въ „умное мѣсто"... Такъ я уповаю, и Богъ знаетъ, истинна ли моя надежда. Но, что полагаю—полагаю такъ. Въ предѣлахъ вѣдѣнія идея блага едва доступна нашему взору; но, усматриваемая нами, она приводитъ насъ къ заключенію, что она во всемъ есть причина всего праваго и прекраснаго; что въ видимомъ мірѣ она родила свѣтъ и его господина—солнце, а въ умопостигаемомъ мірѣ она—сама госпожа, дающая истину и разумъ, которые долженъ видѣть всякій, желающій быть мудрымъ въ частныхъ или общественныхъ дѣлахъ".

Въ этомъ отрывкѣ мы находимъ приговоръ чисто-эмпирическому знанію. Опытное человѣческое знаніе есть лишь *познаніе послѣдовательностей и сосуществованія тѣней*. Дѣлая такого рода наблюденія, мы научаемся *угадывать* ихъ появленія. Въ приведенномъ отрывкѣ выразился идеализмъ Платона, съ его презрѣніемъ къ дѣйствительности, которая представлялась ему царствомъ тѣней. Но здѣсь же мы находимъ и нравственный принципъ его философіи—идею блага, царицу всего: лишь тотъ, кто сможетъ осуществить эту идею въ дѣйствительности, имѣетъ право на имя мудраго. Никто не можетъ реформировать общество, не имѣя сознанія идеи добра... Стремясь къ обновленію общества и не имѣя сознанія этой идеи мы породили бы лишь призрачную добродѣтель и тѣмъ увеличили бы зло.

Моменты развитія идеализма Платона.

Отвлеченный идеализмъ не могъ дать философу основаній ни для научнаго объясненія природы, ни для практическаго воздѣйствія на общество. Но въ самой *идеѣ блага* заключалось начало для перехода къ идеализму *конкретному и практическому*: міръ и человѣкъ не составляютъ безусловной границы абсолютнаго Блага. Оно отражается, осуществляется въ мірѣ, оно познается человѣкомъ и черезъ его познаніе осуществимо въ человѣческомъ обществѣ. Всѣ вещи, такъ или иначе, „причастны" идеямъ, а, слѣдовательно, причастны идеѣ блага и стремятся къ ней; всѣ разумныя существа причастны познанію, а, слѣдовательно, въ нихъ возможно высшее духовно-разумное соединеніе съ источникомъ бытія. Во всей природѣ Платонъ усматриваетъ общее влеченіе къ нему—безсознательное въ низшихъ созданіяхъ, инстинктивное въ животныхъ и просвѣтленное въ человѣкѣ: названіе этого стремленія къ блаженству, къ благу или къ полнотѣ бытія есть *Эросъ*—имя древняго бога любовнаго влеченія. Въ мірѣ животныхъ существъ имъ обусловливается актъ размноженія, посредствомъ котораго *родъ* осуществляется въ смѣнѣ индивидовъ, возникающихъ и уничтожающихся; въ немъ совершается пріобщеніе преходящей, смертной природы—вѣчной и неизмѣнной родовой идеѣ. Въ человѣкѣ Эросъ проявляется, какъ любовный паѳосъ, влекущій насъ къ красотѣ, заставляющій насъ видѣть идеалъ въ образѣ любимаго существа; и Платонъ показываетъ, какимъ образомъ это прозрѣніе идеала можетъ посте-

пенно воспитываться философіей и постепенно отъ созерцанія чувственной красоты возвести человѣка къ созерцанію моря прекраснаго—умной, безплотной красоты. Итакъ, съ одной стороны,—Благо „чуждое зависти“, сообщающееся, наполняющее все своими лучами, „умное солнце“; съ другой—вселенная, притягиваемая этимъ солнцемъ, исполненная все возрастающимъ влеченіемъ къ нему, отражающая, поглощающая его лучи. Отсюда—возможность *космологіи,* т.-е. натурфилософіи, пытающейся объяснить вселенную *телеологически*, т.-е. изъ разумныхъ *цѣлей и нормъ* высшаго блага. И отсюда—возможность конкретной *соціальной* этики, какъ ученія объ объективномъ осуществленіи идеальныхъ нравственныхъ нормъ въ человѣческой дѣйствительности, въ конституціи общественнаго союза. Космологію Платонъ даетъ въ своемъ Тимеѣ, соціальную этику — въ „Республикѣ“.

Но, если міръ идей мыслится въ качествѣ причины, воздѣйствующей на міръ реальный, то, очевидно, онъ перестаетъ быть чѣмъ-то абсолютно ему противоположнымъ, отрѣшеннымъ отъ него и неподвижнымъ. Разъ идеи понимаются въ качествѣ дѣйствующихъ силъ, то представленіе о нихъ должно измѣниться. И такое измѣненіе дѣйствительно совершается.

Вл. С. Соловьевъ чрезвычайно остроумно пытался установить связь между различными моментами развитія идеализма Платона и событіями его личной жизни. Первымъ моментомъ этого идеализма былъ идеализмъ отрѣшенный, съ его рѣзкимъ противоположеніемъ идеала и дурной, призрачной дѣйствительности. Переходъ отъ этого міросозерцанія, сложившагося подъ впечатлѣніемъ трагическаго конца Сократа, къ положительному или „практическому“ идеализму, въ которомъ противоположность значительно сглаживается, послужила „эротическая эпоха“, „пережитая и передуманная“ любовь философа. „Благодаря ей онъ уже не могъ вернуться къ тому отрѣшенному идеализму, который равнодушенъ къ жизни и міру. Почувствованная любовь уже сама по себѣ снимаетъ, по крайней мѣрѣ субъективно, безусловную грань между двумя мірами. И для Платона послѣ его эротической эпохи, увѣковѣченной въ *Федрѣ* и *Пиршествѣ*, начинается періодъ *практическаго идеализма*... Дѣйствительность вообще и ближайшимъ образомъ человѣческое общество становится для Платона предметомъ не отрицанія и удаленія, а живого интереса“.

Противоположность между пессимистическимъ, отрѣшеннымъ идеализмомъ и оптимистическимъ, положительнымъ идеализмомъ, между тѣмъ міровоззрѣніемъ, которое признаетъ міръ „лежащимъ во злѣ“, и тѣмъ, которое видитъ въ немъ произведеніе верховной благости, образъ и подобіе божественнаго міра идей, — замѣчена правильно. Но тѣмъ не менѣе мы находимъ у Платона не два міропониманія, а два момента одного и того же міросозерцанія, и не два идеализма, а какъ бы отрицательный и положительный полюсы одного и того же идеализма. Совершенно справедливо, что въ началѣ преобладалъ отрицательный полюсъ; но выраженіе пессимистическаго настроенія, лейтмотивъ отрѣшеннаго идеализма звучитъ и въ болѣе позднихъ произведеніяхъ, напр., въ вышеприведенномъ отрывкѣ изъ II-й книги Республики, или въ Федонѣ, который, какъ есть основаніе думать, написанъ *послѣ* „эротическаго“ діалога—Федръ.

Во всякомъ глубокомъ и жизненномъ идеализмѣ то сочетаются, то чередуются эти два полюса—отрицательный и положительный; „міръ во злѣ лежитъ“, и „міръ въ добрѣ лежитъ“ (какъ произведеніе верховной благости)—это два выраженія той же вѣры въ идеалъ этой благости, которая сознается то въ своей чистотѣ, въ своемъ отличіи отъ міра, превосходства надъ нимъ, то въ своей абсолютной превозмогающей силѣ, въ своемъ реальномъ *господствѣ* надъ міромъ.

„Почувствованная любовь“, несомнѣнно, отразилась на міросозерцаніи философа; но не слѣдуетъ забывать, что въ самомъ корнѣ этого міросозерцанія лежитъ заповѣданный Сократомъ этическій идеалъ, который не могъ замкнуться въ рамки отвлеченнаго идеализма. Кромѣ этого могущественнѣйшаго мотива слѣдуетъ указать на эстетическій мотивъ, на чувство красоты, которому эросъ придалъ столь могущественное развитіе и заставилъ философа видѣть отраженіе идеала въ чувственныхъ формахъ вселенной. Наконецъ, чисто теоретическіе мотивы—затрудненія, связанныя съ отвлеченнымъ дуализмомъ, и возраженія со стороны противниковъ, какъ Антисфенъ или мегарцы, со стороны друзей, какъ, напр., Архитъ и, наконецъ, среди самихъ учениковъ, академиковъ,—заставляли Платона преобразовывать свое ученіе. Не забудемъ, что среди ближайшихъ учениковъ Платона почти 20 лѣтъ провелъ Аристотель, одинъ изъ главныхъ критиковъ ученія объ идеяхъ, который, несомнѣнно, уже въ бытность свою въ Академіи успѣлъ выработать нѣкоторыя изъ основныхъ своихъ критическихъ положеній. Быть можетъ, уже въ „Софистѣ“ и „Парменидѣ“ Платонъ считается, между прочимъ и съ ними [1]).

Утверждая абсолютную противоположность между міромъ идеальнымъ и чувственнымъ, Платонъ признавалъ первый изъ нихъ истинно-сущимъ, второй какъ нѣчто „вѣчно возникающее и уничтожающееся, но никогда не существующее истинно“: въ основѣ своей онъ сводится къ *небытію*. Но въ такомъ случаѣ, въ чемъ же отличіе отъ Парменида? Какъ спасти хотя бы относительную дѣйствительность міра и какъ сохранить самое *множество* идей въ отличіе отъ отвлеченнаго и неподвижнаго единства элейской школы, къ которому тяготѣли и мегарскіе философы?

Единое Парменида немыслимо, невыразимо вовсе, какъ это призналъ уже Горгій. Абсолютно единое не исключаетъ, а, наоборотъ, заключаетъ въ себѣ множество опредѣленій. Въ двухъ знаменитыхъ діалогахъ—„Софистѣ“ и „Парменидѣ“—Платонъ развиваетъ эту мысль.

„Единое“ и „Сущее“ — два различныя наименованія, коимъ соотвѣтствуютъ различныя понятія; приписывая Сущему единство, мы мыслимъ его, какъ нѣкоторое *цѣлое*, слѣдовательно, предполагаемъ въ немъ *множество* частей; далѣе Сущее, поскольку оно познается нами, сообщается нашей мысли, — дѣйствуетъ на нее, движется къ ней: постольку, стало быть, оно не есть нѣчто неподвижное, но нѣчто живое, дѣйствующее. Поскольку Сущее

---

[1]) См. Siebeck, Platon als Kritiker Aristotelischer Ansichten, въ Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik.

есть нѣчто умопостигаемое, оно есть само нѣчто сродное нашей мысли: и мы не можемъ мыслить его иначе, какъ дѣйствующимъ, живымъ, сроднымъ мысли и разумнымъ. Соотвѣтственно тому и самое *дѣйствіе* и *движеніе* представляется намъ какъ нѣчто сущее, реальное—въ отличіе отъ ученія элейской школы. Такимъ образомъ единое Сущее обнимаетъ въ себѣ множество противоположныхъ опредѣленій, которыя познаетъ истинный философъ, діалектически переходя отъ опредѣленія къ опредѣленію. Далѣе Платонъ настаиваетъ на томъ, что самое небытіе не есть абсолютная противоположность Сущаго: оно есть лишь нѣчто „другое", отличное отъ него (ἕτερον). Въ этомъ-то смыслѣ можно сказать, что оно *существуетъ;* и всякое опредѣленіе, поскольку оно исключаетъ или отрицаетъ другія опредѣленія, причастно началу небытія; напр., покой *не есть* движеніе, единство *не есть* множество и т. д. (omnis determinatio est negatio). Такимъ образомъ въ самый міръ идей вносится начало небытія, а постольку „истинно-сущее" Платона понимается, какъ заключающее въ себѣ свое противоположное, какъ начало, дѣйствительно обосновывающее *свое другое* (θάτερον). На самомъ дѣлѣ оно есть *единое и многое* (ἓν καὶ πολλά), заключаетъ въ себѣ начала *покоя и движенія тожества и различія*.

Въ послѣдній періодъ своей дѣятельности Платонъ сближаетъ свои идеи съ числами пиѳагорейцевъ, сводя ихъ къ основнымъ категоріямъ единства и множества, предѣла и безпредѣльнаго. Повидимому, подъ вліяніемъ натурфилософскаго и математическаго интереса, а также и благодаря общенію съ пиѳагорейцами, математиками и астрономами, какъ Архитъ, Евдоксъ, Гераклитъ, Платонъ пытался сблизить свою идеологію съ пиѳагорейскимъ ученіемъ о предѣлѣ и безпредѣльномъ (см. Филебъ, одно изъ позднѣйшихъ произведеній Платона) и съ ученіемъ о числахъ, какъ основныхъ метафизическихъ, умопостигаемыхъ категоріяхъ и нормахъ существующаго.

Ученіе о матеріи.

Идеи вѣчны, едины и неизмѣнны (τὸ ὂν ἀεὶ γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), вещи, наоборотъ, скоропреходящи, множественны и постоянно измѣнчивы (τὸ γιγνόμενον ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε); идеи относятся къ области вѣчнаго божественнаго бытія, вещи колеблются между бытіемъ и небытіемъ. Явленія суть лишь отраженія идей; но такое отраженіе предполагаетъ особую причину: гдѣ то зеркало, въ которомъ онѣ отражаются, въ которомъ дробится и преломляется ихъ вѣчный свѣтъ? Платонъ признавалъ, что въ природѣ ничто необъяснимо безъ разума, ибо нѣтъ ничего, что не имѣло бы свою идею, свою цѣль. Поэтому, во всей природѣ мы находимъ замѣчательную цѣлесообразность и гармонію, видимъ проявленія разума и во внѣшнемъ строеніи природы, и въ инстинктахъ и сознаніи животныхъ и человѣка; но вмѣстѣ съ тѣмъ мы находимъ въ природѣ и нѣчто отличное отъ идеи, противорѣчащее разумному началу. Идеи суть истинныя причины всего сущаго. Какъ же объяснить изъ полноты бытія идей неполное чувственное бытіе? И вотъ на ряду съ этими двумя порядками сущаго — идеями и явленіями — Платонъ призналъ третье

начало — *матерію*. Она и есть то зеркало, та *среда*, въ которой *являются*, отражаются идеи. Самъ Платонъ еще не называлъ это начало тѣмъ философскимъ терминомъ (ὕλη), который былъ упроченъ за нимъ Аристотелемъ. Матерія Платона есть въ противоположность идеѣ — сама неполнота, само *небытіе* (μὴ ὄν). Ее нельзя ни мыслить, ни познавать: все, что мыслится и познается нами, познается чрезъ идеи; матерія же есть противоположность идеѣ, лишена идеи и представляется намъ лишь посредствомъ отвлеченія всякихъ идей. Она понимается нами лишь путемъ какого-то „незаконнорожденнаго разсужденія". На долю ея приходится все отрицательное, все то, что отличаетъ чувственныя вещи, чувственный міръ отъ идей. Поэтому она опредѣляется какъ подкладка, *основа* всего генезиса, всего множества видимыхъ формъ (γενέσεως ὑποδοχή); какъ пассивное начало, *воспринимающее* въ себя различныя формы (πάντα δεχομένη), или наконецъ просто какъ *область* генезиса—*пространство*, въ которое погруженъ чувственный міръ (χώρα).

Такимъ образомъ въ этомъ понятіи матерія, основа чувственнаго міра, не является намъ ни вещественной, ни тѣлесной. Она невещественна, потому что всякое опредѣленное тѣло или вещество обладаетъ извѣстной формой и качествами,—что необъяснимо безъ присутствія идей. Тѣло обладаетъ фигурой, вещество — общими физическими, химическими и органическими свойствами; вещество въ нашемъ смыслѣ и вещество въ смыслѣ античныхъ стихій есть, по Платону, уже оформленная матерія: по его мнѣнію, стихіи состоятъ изъ правильныхъ геометрическихъ фигуръ, составляющихся изъ равнобедренныхъ треугольниковъ (огонь — изъ пирамидъ, вода — изъ восьмигранниковъ и т. д.). Такимъ образомъ физическія тѣла отожествляются съ геометрическими. Съ этой точки зрѣнія въ Платоновой теоріи вещества также сказывается крайняя противоположность идеализма—матеріализму: матеріей самихъ тѣлъ является не вещество, не масса, а геометрическое протяженіе. Матерія сама по себѣ не существуетъ никакъ: она не мыслима, не вообразима безъ формы; безвидная, неопредѣленная, недоступная сама по себѣ ни мысли, ни даже „мнѣнію", она принимаетъ въ себя всевозможныя формы, преломляетъ и раздробляетъ ихъ на безконечное множество призраковъ, измѣнчивыя, преходящія, чувственныя вещи.

Не трудно замѣтить, что матерія Платона является какъ бы соединеніемъ „безпредѣльнаго" (ἄπειρον) пиѳагорейцевъ съ небытіемъ (μὴ ὄν) элейцевъ. Въ противоположность творческой формѣ—идеѣ, которая ее образуетъ, матеріи приписываются лишь чисто отрицательныя опредѣленія: все зло, безпредѣльность, измѣнчивость, ложное множество,—словомъ, все, чѣмъ видимый міръ отличается отъ идеальнаго, все это относится на счетъ матеріи. Такимъ образомъ въ основаніи Платоновой физики мы находимъ пиѳагорейскій дуализмъ. Но на ряду съ этимъ дуализмомъ Платонъ выставляетъ Сократовъ принципъ *телеологическаго* объясненія природы: исходя изъ верховнаго принципа своей философіи — идеи блага, Платонъ хочетъ изъ него понять природу, объяснить себѣ *смыслъ* всѣхъ вещей. Ибо смыслъ вещей именно и заключается въ ихъ цѣли.

Ученіе о міровой душѣ и мірозданіи.

Капитальной задачей физики Платона является естественный вопросъ, какимъ образомъ идеи осуществляются, воплощаются въ матеріи? И, разрѣшая эту задачу, Платонъ пришелъ къ гипотезѣ позднѣйшихъ пиѳагорейцевъ—къ ученію о міровой душѣ, посредствующей между міромъ вѣчно-тожественныхъ идей и видимымъ міромъ генезиса. Какъ сказано, Платонъ съ меньшею любовью обращается къ физическимъ изслѣдованіямъ, чѣмъ къ этическимъ и діалектическимъ. Достовѣрному познанію подлежитъ лишь умопостигаемый міръ, а міръ явленій подлежитъ лишь *мнѣнію* (δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περίληπτον). Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что между физикой Платона и его идеологіей существуетъ такое же соотношеніе, какъ между второю и первою частью поэмы Парменида, его изложеніемъ „мнѣнія смертныхъ“ (*τά δοκοῦντα, βροτῶν δόξαι*) и его ученіемъ о Сущемъ. Разница заключается въ томъ, что Платонъ, какъ мы видѣли, иначе понималъ самое „сущее“ и соотвѣтственно тому иначе относился и къ „мнѣнію“, и къ чувственному воспріятію: оно занимаетъ *середину* между вѣдѣніемъ и невѣдѣніемъ, какъ міръ занимаетъ середину между бытіемъ и небытіемъ. Поэтому и самое философское умозрѣніе о природѣ, оставляя форму понятія, облекается въ форму конкретнаго представленія, въ форму космогоническаго миѳа. Такимъ взглядомъ Платона на изученіе природы и объясняется полумиѳическій характеръ его „Тимея“—единственнаго діалога, посвященнаго изложенію физики Платона.

Создатель міра — Богъ, вѣчный, благой. Чуждый зависти, онъ по своей благодати захотѣлъ создать міръ, возможно лучшій, подобный ему самому [1]). Повидимому, здѣсь является новое начало—Богъ. Мы до сихъ поръ встрѣчались у Платона лишь съ идеями и матеріей, а въ этомъ діалогѣ находимъ новое начало, царящее надъ двумя вышеуказанными. Многіе историки думали, что это лишь миѳическій образъ для объясненія строенія міра; но на дѣлѣ мы имѣемъ основаніе думать, что Платонъ признавалъ единаго верховнаго Бога, отожествляя его съ идеей блага, выше которой ничего быть не можетъ, такъ какъ она сама выше бытія, служитъ конечной причиной и первымъ началомъ всего сущаго и не обусловливается никакою иною высшею идеей или началомъ.

Но что такое самосущее благо? Платонъ высказываетъ намъ свой взглядъ на него лишь въ поэтическомъ образѣ, уподобляя благо въ мірѣ идей—солнцу въ мірѣ физическомъ. „Какъ солнце есть причина видѣнія, а также причина не только того, что вещи видимы, но и того, что онѣ происходятъ и произрастаютъ, такъ и добро имѣетъ такую силу и красоту, что не только служитъ для души причиной знанія, но даетъ вмѣстѣ истину и сущность тому, что составляетъ предметъ знанія; и какъ солнце само есть ни видѣніе, ни видимое, но стоитъ выше ихъ, такъ и добро не есть ни знаніе, ни истина, но выше ихъ обѣихъ: онѣ же не суть добро, а только

---

1) Ἀγαθὸς δημιουργὸς πατὴρ (Thaeet.) Θεὸς οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλὰ οἷον τε δικαιότατος (Respublica II, 379); ἀγαθὸς ὁ Θεὸς τῷ ὄντι—вотъ какія опредѣленія даетъ ему Платонъ.

причастны идеѣ добра". Такъ что, какъ солнце устрояетъ все въ мірѣ физическомъ, такъ идея блага—въ мірѣ умопостигаемомъ [1]).

Самое созданіе природы описывается слѣдующимъ образомъ: Деміургъ (творецъ міра) создалъ душу міра изъ смѣси пребывающаго идеальнаго начала и дѣлимаго матеріальнаго начала—ταὐτὸν и θάτερον—т.-е. изъ бытія и небытія въ платоновскомъ смыслѣ. Онъ распростеръ эту смѣсь во всѣхъ направленіяхъ, по всему протяженію, которое впослѣдствіи наполнила собою видимая вселенная. Затѣмъ, раздѣливъ ее сообразно основнымъ математическимъ отношеніямъ гармоніи и астрономіи, онъ предобразовалъ въ ней орбиты планетъ и небо неподвижныхъ звѣздъ. Какъ видите,—совершенно фантастическій образъ, въ которомъ духовное смѣшано съ матеріальнымъ и вещественнымъ. Но, если мы постараемся проникнуть въ философскую мысль Платона, заключенную въ этомъ миѳическомъ образѣ, она легко объясняется. Разсматривая вселенную какъ живое, одушевленное существо, составленное изъ матеріализировавшихся, воплотившихся родовъ и видовъ или идей, онъ долженъ былъ логически допустить посредствующее начало между идеями и матеріей, начало, сродное обоимъ этимъ первоначаламъ и какъ бы составленное изъ нихъ. Безъ гипотезы „мировой души" невозможно объяснить воплощенія идей, пріобщенія вещей къ идеямъ, устроенія, образованія вселенной. Въ самомъ дѣлѣ, умопостигаемыя идеи могутъ быть восприняты только разумнымъ существомъ или душою; иначе какъ черезъ ея посредство, какъ объяснить ихъ видимое воплощеніе въ чувственныхъ вещахъ? Далѣе, астрономическія и физическія явленія подчиняются законамъ пиѳагорейской гармоніи, опредѣляются математическими отношеніями; самыя элементарныя тѣла по гипотезѣ Платона опредѣляются геометрическими фигурами. Матерія сама по себѣ не можетъ объяснить этихъ невещественныхъ математическихъ отношеній: они должны быть точно такъ же *предзаложены* въ томъ разумномъ началѣ, въ той мiровой душѣ, которая обусловливаетъ закономѣрность и цѣлесообразность космическаго строя.

Такимъ образомъ гипотеза мiровой души представляется необходимымъ выводомъ, къ которому Платонъ естественно приходитъ какъ изъ разсмотрѣнія природы вещей, сообразно предшествовавшимъ космологическимъ ученіямъ, такъ и изъ разсмотрѣнія самихъ идей въ ихъ отношеніи къ природѣ. Уже пиѳагорейцы признавали душу за гармонію и число, и для Платона мiровая душа была совершенной гармоніей и совершеннымъ числомъ, которыя обусловливали математическую правильность мiровыхъ явленій.

Существованіе мiровой души доказывается, во-первыхъ, отъ идеи совершенства цѣлаго. 1) Богъ создалъ міръ сообразно идеѣ блага, слѣдовательно, осуществилъ во всемъ высшее совершенство, съ которымъ нераздѣльна разумность; но разумность немыслима безъ души, слѣдовательно, немыслимъ безъ души и міръ. 2) Второе доказательство—телеологическое. Оно исходитъ отъ признанія общей разумности въ правильномъ движеніи небесныхъ свѣтилъ и наконецъ въ нашемъ собственномъ духѣ. Мы видимъ, что всѣ живыя су-

[1]) Такъ и мегарцы отожествляли Бога съ абсолютнымъ.

щества въ мірѣ обладаютъ сознаніемъ: и, какъ тѣла ихъ слагаются изъ частицъ тѣхъ стихій, которыя наполняютъ вселенную, такъ и ихъ разумность предполагаетъ нѣкоторую общую разумную міровую стихію. 3) Наконецъ третье доказательство, вытекающее изъ разсмотрѣнія природы движенія, подобно тому, которое мы указали у Анаксагора. Начало движенія нематеріально: душа есть начало движенія и источникъ его (ἡ δυναμένη αὐτὴ αὑτὴν κινεῖν κίνησις) [1]).

Словомъ, душа признается, какъ необходимое посредствующее начало между разумомъ и веществомъ, идеей и матеріей. Душа есть основаніе всякаго разумнаго движенія и тѣхъ образованій, которыя изъ него получаются; она вмѣстѣ съ тѣмъ есть и источникъ всякаго познанія. Соединяя въ себѣ начала идеальное и матеріальное, она познаетъ и то, и другое. Она безтѣлесна и вмѣстѣ съ тѣмъ относится къ матеріальному. Она противополагается безграничному множеству явленій, какъ идеальное единство, безпорядочному движенію—какъ пребывающее начало мѣры, закона, порядка. Но вмѣстѣ съ тѣмъ она не изъята изъ измѣняющагося множества явленій и движенія, но одушевляетъ міръ. Будучи душою міра, она протяженна и есть причина движенія. Поэтому во вселенной, въ движеніи небесныхъ тѣлъ соединены однообразіе и измѣненіе, а въ области познанія—усмотрѣніе тожества и различія. Итакъ, міровая душа является у Платона: 1) какъ движущая сила міра, 2) какъ идеальное единство міра, 3) какъ сознаніе міра, 4) совокупность математическихъ отношеній, сообразно которымъ устроенъ міръ, опредѣлено разстояніе и орбиты міровыхъ тѣлъ, 5) какъ начало, чрезъ посредство котораго идеи воплощаются въ матеріи.

Перейдемъ къ подробностямъ „повѣствованія" о мірѣ. Смѣсь, изъ которой была образована міровая душа, раздѣлена была Деміургомъ на двѣ части, изъ которыхъ были образованы два круга, — внѣшній и внутренній, верхній—соотвѣтствующій небу неподвижныхъ звѣздъ, и нижній, соотвѣтствующій сферамъ планетъ.

Небо и планеты движутся силою міровой души и по ея законамъ совершаютъ свои круговыя движенія, размѣренныя гармонически. Движеніе внѣшняго круга, или неба неподвижныхъ звѣздъ, направленное къ западу, есть движеніе вѣчное, всегда одинаковое, и соотвѣтствуетъ той части души, которая образована изъ стихіи высшей; самостоятельное движеніе планетъ представляетъ собою низшую стихію: отсюда зависитъ разнообразіе ихъ орбитъ и скоростей движенія.

Движенію неба соотвѣтствуетъ и познаніе: міръ движется и въ своемъ движеніи познаетъ идеальныя и матеріальныя начала; онъ познаетъ себя самого, вѣчно возвращаясь къ себѣ самому; онъ познаетъ идеальныя, сверхнебесныя начала въ движеніи высшихъ сферъ, въ которыхъ они отражаются, и онъ познаетъ временное, чувственное бытіе, которое заключается въ его низшей области. Какъ человѣческая мысль соотвѣтствуетъ движенію внутрен-

---

[1]) Также въ „Федрѣ" — κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν (245 Д.) μη ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν.

нихъ органовъ человѣка, такъ и совершенная мысль соотвѣтствуетъ совершенному міровому движенію. Міръ есть, такимъ образомъ, блаженное, одушевленное, живое существо.

Въ частности въ космологіи Платона характерно постоянное стремленіе объяснить различныя части мірозданія изъ идеи блага, изъ представленія о благости Творца, который создаетъ міръ по Своему образу, по подобію *идеи блага*, царящей въ мірѣ умопостигаемомъ. Взирая на созданное Имъ живое существо, Богъ захотѣлъ сдѣлать его еще болѣе подобнымъ себѣ и съ этой цѣлью создалъ „подвижный образъ вѣчности“—время. Оно родилось вмѣстѣ съ небомъ, вмѣстѣ съ движеніемъ свѣтилъ и ими всецѣло опредѣляется. Солнце служитъ какъ бы хронометромъ вселенной.

Земля шарообразна, неподвижна и помѣщается въ центрѣ міра. За землей слѣдуетъ сфера, или кругъ, къ которому прикрѣплена луна, затѣмъ—сферы солнца, пяти планетъ, извѣстныхъ въ древности, и наконецъ небо неподвижныхъ звѣздъ [1]). Любопытно объясненіе Платона относительно природы самихъ стихій, изъ которыхъ слагается тѣло міровой души. И здѣсь объясненіе Платона—телеологическое. Чтобы всѣ явленія міра сдѣлать доступными осязанію и зрѣнію, Богъ составилъ міръ изъ земли и огня. Но, такъ какъ эти основныя стихіи взаимно противоположны по своимъ природнымъ свойствамъ, то, чтобы связать ихъ, Богъ переложилъ огонь и землю воздухомъ и водой, съ тою цѣлью, чтобы идеи могли явиться въ вещественномъ мірѣ, воплотиться въ видимыхъ, осязаемыхъ формахъ.

Дальнѣйшія подробности платоновой физики всецѣло заимствованы у пиѳагорейцевъ. Всѣ стихіи образуются изъ прямоугольныхъ треугольниковъ, которые складываются въ правильныя фигуры: изъ правильныхъ пирамидъ образуется огонь, изъ восьмигранниковъ—вода и т. п. Эти стихіи переходятъ другъ въ друга, сталкиваются между собою подъ вліяніемъ движенія. Платонъ признавалъ, что стихіи имѣютъ нѣсколько видовъ, напр., вода текучая отлична отъ воды плавкой (металлы). Впрочемъ, всѣмъ этимъ подробностямъ своей космологіи самъ Платонъ, повидимому, далеко не придавалъ абсолютнаго значенія. Вездѣ, гдѣ только онъ касается „мнимаго“ знанія, онъ прибѣгаетъ къ миѳическимъ образамъ (иногда какъ бы намѣренный юморъ) чтобы дать почувствовать противорѣчіе между знаніемъ и дѣйствительностью.

Въ дальнѣйшемъ изложеніи Платонъ переходитъ къ ученію о происхожденіи живыхъ существъ. Разсматривая мірозданіе, Деміургъ находитъ его все болѣе и болѣе подобнымъ вѣчнымъ образамъ: *міръ есть живое существо, вѣчно блаженное, существующее въ безконечномъ времени, соотвѣтствующее идеѣ жизни*; міръ есть чувственное божество, какъ его называетъ Платонъ [2]). Но для того, чтобы придать созданію полноту, присущую идеальному міру,

[1]) Феофрастъ сообщаетъ, какъ передаетъ Плутархъ, что подъ конецъ жизни, все болѣе и болѣе приближаясь къ пиѳагорейцамъ, Платонъ призналъ подобно имъ центральный огонь, отказавшись, такимъ образомъ, отъ своей геоцентрической теоріи.

[2]) Въ концѣ Тимея: наполненный живыми существами міръ есть ζῷον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος, κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος.

надо было, чтобы тѣ роды и виды живыхъ существъ, которые Богъ видѣлъ въ вѣчныхъ идеяхъ явились, осуществленными въ дѣйствительности.

Итакъ, для полнаго развитія идеи жизни въ своемъ созданіи Богъ приступилъ къ творенію живыхъ существъ. Ихъ онъ раздѣлилъ на четыре вида сообразно четыремъ стихіямъ, и первыми создалъ огненныя существа—боговъ и демоновъ, которые обладаютъ наибольшимъ совершенствомъ. Это — видимыя нами звѣзды, наполняющія небо. Ихъ Платонъ считалъ одушевленными божественными существами — представленіе, свойственное, какъ мы видѣли, всѣмъ предшествовавшимъ ему философамъ. Затѣмъ были созданы живыя смертныя существа, при чемъ первымъ былъ созданъ человѣкъ.

Ученіе о душѣ.

Деміургъ призвалъ боговъ, чтобы они образовали смертную часть человѣческаго существа, самъ же образовалъ его безсмертную часть—душу. По словамъ „Тимея" Творецъ смѣшалъ еще разъ идеальныя и матеріальныя начала въ томъ же сосудѣ, въ которомъ составлена была міровая душа и сотворилъ изъ этой смѣси менѣе чистой, чѣмъ прежняя, человѣческія души по числу звѣздъ небесныхъ. Мысль этого образа — та, что индивидуальныя души сродны міровой душѣ. Онѣ суть посредствующія начала между идеей и явленіемъ и, какъ таковыя, образуютъ и одушевляютъ человѣческія тѣла, сообщая имъ разумъ и познаніе. Душа есть жизнь; она настолько причастна идеѣ жизни, что смерть не можетъ войти въ нее; она обладаетъ простотой, единствомъ, чистотой, разумомъ.

Души помѣщаются сначала на звѣздахъ, и во время небеснаго круговорота каждая душа созерцаетъ надзвѣздный міръ, исполняясь истиной; затѣмъ онѣ нисходятъ на землю по волѣ Деміурга и воплощаются въ человѣческихъ тѣлахъ [1]). Если во время земной своей жизни душа соблюдаетъ свое божественное происхожденіе и твердо противится влеченіямъ тѣла, то послѣ смерти его она возвращается вновь на свою звѣзду. Въ противномъ случаѣ, оскверненная плотью, она переселяется въ низшія формы; если затѣмъ она не улучшается нравственно, она падаетъ еще ниже, являясь сперва въ тѣлѣ женщины, затѣмъ воплощаясь въ тѣлѣ животныхъ или птицъ [2]). Описаніе этихъ превращеній въ „Тимеѣ" носитъ юмористическій характеръ, и трудно выдѣлить иронію отъ серьезнаго убѣжденія, какъ вообще и въ другихъ миѳахъ Платона. Ученіе о переселеніи душъ является у Платона и во многихъ другихъ діалогахъ, напр., въ „Федрѣ", „Республикѣ", „Федонѣ".

Другой взглядъ на судьбу души выраженъ въ „Федрѣ". Здѣсь Платонъ также приписываетъ душѣ существованіе безначальное; она также живетъ на звѣздахъ. Но вселеніе ея въ тѣло является не слѣдствіемъ воли Деміурга, а результатомъ вины, грѣховнаго паденія души.

---

[1]) При этомъ всѣ первыя души явились въ мужскомъ образѣ.

[2]) Порода животныхъ въ которыя переселяется душа, зависитъ отъ характера, который былъ у человѣка при жизни.

Въ человѣческой душѣ съ самаго начала существуютъ два влеченія: 1) къ сродному ей Божественному и вѣчному и 2) къ земному, матеріальному. Эти влеченія борются въ ней, но неразумное желаніе роковымъ образомъ увлекаетъ ее изъ высшихъ сферъ къ земной жизни. Душа сначала воплощается въ человѣческомъ тѣлѣ; затѣмъ, послѣ жизни ея на землѣ, она въ теченіе 1000 лѣтъ, либо несетъ наказаніе за свои согрѣшенія, за рабство тѣлу, либо вкушаетъ блаженство въ награду за свое воздержаніе. Послѣ трехъ добродѣтельныхъ жизней на землѣ душа возвращается въ небесную сферу, оттуда рокъ черезъ 10.000 лѣтъ снова ниспошлетъ ее на землю. Здѣсь мы опять встрѣчаемся съ исконной пиѳагорейской идеей палингенезіи, періодической вѣчности.

Не смотря на то, что различные діалоги Платона расходятся въ изображеніи будущаго состоянія души и нѣкоторыя описанія ясно носятъ характеръ притчи, Платонъ отводитъ вопросу о загробномъ существованіи очень важное мѣсто. Одинъ изъ самыхъ прекрасныхъ его діалоговъ „Федонъ" посвященъ вопросу о безсмертіи души.

Это ученіе вытекаетъ изъ всей философіи Платона, изъ всего ея духа, и потому доказательства въ пользу безсмертія души, приводимыя Платономъ весьма разнообразны. Философія и сообразная ей жизнь истиннаго философа есть отрѣшеніе отъ чувственнаго, убѣжденная проповѣдь высшаго, духовнаго міра, какъ несравненно лучшаго, истиннаго, прекраснѣйшаго. Поэтому, Платонъ не могъ и представить, чтобы жизнь духа прекращалась вмѣстѣ съ его удаленіемъ изъ чувственнаго міра, вмѣстѣ со смертью тѣла; онъ въ жизни проповѣдывалъ умираніе, отрѣшеніе отъ плоти, во *имя* сверхчувственнаго блага, во имя безплотной, духовной жизни. Смерть для него была лишь окончательнымъ избавленіемъ отъ золъ, началомъ новой жизни, ступенью, ведущею въ идеальный міръ, въ который онъ вѣрилъ болѣе, чѣмъ въ земную дѣйствительность.

Душа безсмертна, какъ начало движущее и самодвижущееся, посредствующее между тѣломъ и идеями. Съ этой точки зрѣнія безсмертіе души необходимо должно быть признано, ибо иначе распалось бы звено мірозданія. Самодвижущееся начало не можетъ ни быть остановлено въ своемъ движеніи самимъ собою, ни разрушиться чѣмъ-либо внѣшнимъ, ибо въ такомъ случаѣ нарушился бы законъ мірового движенія, распалось бы небо, уничтожилась бы всякая связь, вся гармонія въ мірѣ. Каждая душа служитъ звеномъ, связью вселенной, подобно душѣ міровой.

Наконецъ безсмертіе души есть для Платона нравственное требованіе: къ метафизическимъ доказательствамъ примѣшивалась и вѣра въ загробное возмездіе, въ торжество божественной правды. Въ „Горгіѣ", „Федонѣ" и X-й книгѣ „Республики" Платонъ въ поэтическихъ образахъ описываетъ загробный судъ надъ душою.

Далѣе, въ самомъ сознаніи человѣка, Платонъ находилъ доказательство вѣчности души. Платонъ признавалъ предсуществованіе души, которое онъ доказывалъ изъ разсмотрѣнія природы человѣческаго знанія. Платонъ училъ, что всякое познаніе есть *припоминаніе*, и иначе оно немыслимо. Знаніе уни-

версально; общія понятія сходства и несходства, тождества, различія, множества, величины и пр., безъ которыхъ мы не можемъ познавать или судить о чемъ-либо, не даются намъ опытомъ, но обусловливаютъ собою всякій возможный опытъ. Мы должны *имѣть* ихъ, чтобы судить о данныхъ предметахъ. То же слѣдуетъ сказать и о всѣхъ истинныхъ общихъ знаніяхъ человѣка. Откуда мы знаемъ общее и безусловное, если нашъ внѣшній опытъ ограниченъ отдѣльными предметами, и если наша душа есть частное, преходящее существо? Истинное знаніе по Платону черпается не изъ внѣшнихъ впечатлѣній, а извнутри души. И душа, которая пріобрѣтаетъ такое знаніе, находитъ его въ себѣ самой: если же въ ней пребываетъ истинное знаніе, какъ можетъ она быть временной и преходящей?

Если мы начертимъ геометрическую фигуру передъ человѣкомъ, который не изучалъ геометріи, то мы можемъ уяснить ему геометрическую теорему. Это доказываетъ, что знаніе *потенціально* заключается въ каждомъ человѣкѣ, а раскрытый передъ нами чертежъ напоминаетъ ему объ этомъ знаніи. Это есть то знаніе, которымъ обладали наши души, созерцая идеи въ надзвѣздномъ мірѣ. Имѣя передъ собой смутное подобіе ихъ, мы умственно возсоздаемъ типъ, какъ мы постигали его въ томъ мірѣ,—такимъ путемъ является знаніе. И чувственная красота, и добро человѣческихъ поступковъ, наводя на мысль о высшей красотѣ и благѣ, свидѣтельствуютъ о томъ, что въ насъ таится знаніе вѣчной красоты и правды. Содержаніе знанія вѣчно, а, слѣдовательно, вѣчно и само знаніе, вѣчна и душа, вмѣщающая его въ себѣ. А въ силу рокового круговорота генезиса, предсуществованіе души, ея предвѣчность, служитъ доказательствомъ ея будущей вѣчности. Если загробное существованіе переходитъ въ земное, то и земное переходитъ въ загробное. Другое доказательство основывается на томъ, что душа по идеѣ своей есть жизнь. Душа относится къ жизни, какъ огонь къ теплу; какъ огонь немыслимъ безъ тепла, такъ и душа немыслима безъ жизни, ибо она есть то, что оживляетъ, даетъ жизнь. Какъ всякая вещь исключаетъ изъ себя свою противоположность, такъ и душа по своему существу отрицаетъ то, что противорѣчитъ всѣмъ ея опредѣленіямъ, т.-е. смерть. Далѣе душа неразрушима по простотѣ своей природы. Все сложное имѣетъ раздѣльное бытіе въ пространствѣ, доступно внѣшнимъ чувствамъ — душа же невидима и неосязаема. Все сложное не имѣетъ собственной жизни, собственнаго движенія, ибо его движеніе механически слагается изъ суммы движеній его элементовъ: душа живетъ и движется отъ себя. Все сложное измѣняется,—душа неизмѣнна. Итакъ, она есть сущность простая, а слѣдовательно, неизмѣнная, неразложимая, и неразрушимая.

Переходя къ взглядамъ Платона на составъ души, мы должны замѣтить, что душа у Платона раздѣляется на двѣ части (μέρη): одна—вѣчная духовная—τό θεῖον,—другая—тѣлесная, смертная—τό θνητόν, которая въ свою очередь распадается на лучшую и худшую часть—(отдѣленныя другъ отъ друга грудобрюшной преградой) человѣческое въ насъ и скотское. Божественная

часть—духъ, разумъ (λόγος, νοῦς, τὸ λογιστικόν) составляетъ сущность человѣческой души; она помѣщается въ головѣ [1]).

Вторая часть души—θυμός, мужественная воля, страсть, но страсть благородная; она предназначена самой природой на помощь разуму и склонна подчиняться ему, будучи надѣлена инстинктивнымъ влеченіемъ ко всему доброму и высокому. Наконецъ, третья часть—похоть, желаніе (ἐπιθυμία, τὸ ἐπιθυμητικόν)—страсть животная, слѣпая; совершенно чуждая разумности; ее мы должны съ помощью θυμός'а держать въ подчиненіи разуму.

Такимъ образомъ и въ психологіи Платона мы находимъ то же тройственное дѣленіе, что въ физикѣ: θυμός посредствуетъ между божественной и животной частью нашего существа.

Этика Платона.

Вся философія Платона носитъ этическій характеръ.

Этика Платона разсматриваетъ, во-первыхъ, природу высшаго блага, а затѣмъ осуществленіе этого блага сначала въ дѣятельности единичнаго человѣка (ученіе о добродѣтели), и, наконецъ, въ дѣятельности общества (политика).

Я уже указалъ на тѣ различныя ступени, черезъ которыя прошло развитіе нравственнаго міросозерцанія Платона. Сначала, „наивный эвдемонизмъ", который высказывается въ „Протагорѣ" и согласуется съ ученіемъ Сократа: „благо" (τ' ἀγαθόν), какъ единство добродѣтели и счастья, прекраснаго и полезнаго, добраго и пріятнаго. Затѣмъ—разрывъ съ такимъ наивнымъ эвдемонизмомъ во имя требованій абсолютной морали, которая высказывается въ „Горгіи". Во имя этихъ требованій обличается весь нравственный строй аѳинскаго общества, осудившаго себя въ смерти Сократа. Идеалъ абсолютной объективной правды противополагается чувственнымъ влеченіямъ человѣка; *доброе* противополагается *пріятному*. Вѣра въ конечную гармонію добродѣтели и счастья, правда, остается; но идеалъ абсолютной правды, абсолютнаго добра, приводитъ философа къ признанію иного, сверхчувственнаго міра, обнаженнаго отъ плоти, гдѣ эта правда живетъ и раскрывается въ своей полнотѣ. Въ Горгіи, Ѳеететѣ, Федонѣ, въ VI и VII книгахъ „Республики" мораль Платона получаетъ аскетическую тенденцію, требуя очищенія души, отрѣшенія отъ міра, отъ чувственной, свѣтской жизни. Высшее благо, идея блага, которая выше всего, находится внѣ міра. Слѣдовательно, и высшая цѣль нравственности находится въ мірѣ сверхчувственномъ; и ее можно достигнуть лишь отреченіемъ отъ всего чувственнаго. Душа получила начало не въ земномъ, а въ высшемъ мірѣ. Жизнь въ чувственномъ тѣлѣ рождаетъ для нея множество всякихъ бѣдствій и золъ. Чувственный міръ есть область несовершенная, полная зла и безпорядка; и задача человѣка—въ томъ, чтобы

---

[1]) Первоначально божество, согласно миѳу Платона, и создало лишь одну голову, которой была дана круглая форма на подобіе мірового тѣла. И только впослѣдствіи было привѣшено къ ней туловище.

возвысится надъ нимъ и всѣми силами души стремиться къ уподобленію Богу, который ни съ чѣмъ злымъ не соприкасается (изъ Ѳеетета). Въ „Федонѣ“ Платонъ говоритъ, что высшая задача человѣка заключается въ освобожденіи души отъ всего тѣлеснаго, въ ея сосредоточеніи на себѣ, во внутреннемъ мірѣ умозрѣнія которое имѣетъ дѣло только съ истиннымъ и вѣчнымъ. Лишь этимъ путемъ душа можетъ возстать изъ своего паденія въ чувственный міръ, и возвратиться къ прежнему состоянію. Философія есть очищеніе (κάθαρσις), поскольку она освобождаетъ насъ отъ страстей и желаній и всего болѣе отрѣшаетъ душу отъ тѣла. Но только смерть даетъ намъ окончательное освобожденіе отъ золъ. Здѣсь—явныя аскетическія черты—отреченіе отъ міра, бѣгство отъ мірскихъ интересовъ и заботъ, уподобленіе божеству, умираніе для плоти, которая представляется могилой духа. Стоитъ еще припомнить знаменитое сравненіе земного бытія съ подземной темницей, и мы получимъ полную картину аскетической проповѣди, впервые явившейся въ Европѣ въ ученіи Платона.

Но этой тенденціей, какъ я уже сказалъ, не исчерпывается этическое ученіе Платона; на ряду съ ней является старая примиряющая эвдемонистическая тенденція, которая сказывается все сильнѣе въ старческихъ произведеніяхъ нашего философа, напр., въ діалогѣ „Филебъ“ и въ „Законахъ“. Впрочемъ она наблюдается и раньше. Съ одной стороны, въ самой чувственности Платонъ открываетъ эросъ, стремленіе къ идеалу въ вѣчной полнотѣ бытія, въ высшей красотѣ. Съ другой стороны, онъ хранитъ практическую задачу, завѣщанную Сократомъ, задачу реформы, перевоспитанія общества.

Благо не только заключается въ себѣ самомъ, но оно осуществляется и въ дѣйствительности. Оно есть творческое, божественное начало, чуждое зависти, которое, какъ солнце, даетъ всему и свѣтъ и жизнь. Оно есть не только вѣчный идеалъ, но и дѣйствительное благо отдѣльнаго человѣка и общества, дающее имъ счастье или блаженство (εὐδαιμονία). Задача философа, обращающагося не къ богамъ, а къ живымъ людямъ, состоитъ въ томъ, чтобы ихъ въ этомъ убѣдить; онъ долженъ показать, что добрая и прекрасная жизнь есть вмѣстѣ и наиболѣе полезная, и наиболѣе пріятная и счастливая. Мы видѣли, что философія Сократа носила евдемонистическій характеръ: онъ, какъ и всѣ послѣдовавшія за нимъ школы, отожествилъ благо съ счастьемъ. То же дѣлаетъ и Платонъ. Въ чемъ же заключается благо человѣка?“ Заключается ли оно въ наслажденіи или въ разумности человѣка? Разбирая этотъ вопросъ, Платонъ подвергаетъ критикѣ какъ ученіе гедониковъ, такъ и ученіе киниковъ.

Удовольствіе безъ разума не есть совершенное благо, ибо оно незаконно, недостаточно, не довлѣетъ себѣ, не „ἱκανὸν“. Жизнь, проводимая въ наслажденіяхъ безъ познанія, безъ разума, есть скотская, животная жизнь. Однако и одно обладаніе разумомъ само по себѣ еще не доставляетъ счастья. Безстрастная атараксія киниковъ, какъ состояніе чисто отрицательное, не можетъ никого удовлетворить и, хотя оно и можетъ быть божественно, но не можетъ составлять высшаго предмета человѣческихъ стремленій. Итакъ, истинное человѣческое благо—не въ одномъ удовольствіи, но и не въ одной разумности.

Всего лучше μικτός βίος—жизнь, смѣшанная изъ обоихъ элементовъ. Но который же изъ нихъ долженъ преобладать? Удовольствіе не должно господствовать въ человѣкѣ: оно относится къ матеріальной природѣ, къ области „безграничнаго“ (ἄπειρον); взятое само по себѣ, оно постоянно колеблется между недостаткомъ и избыткомъ, оно ненасытно, неустойчиво и не доставляетъ спокойствія. Разумъ же даетъ мѣру и предѣлъ (πέρας) безграничному, вноситъ порядокъ, законъ и систему, будучи сроденъ высшему верховному разуму, сознанію блага, конечной причинѣ міроздания. Поэтому разуму должно принадлежать руководительство въ жизни человѣка.

Если удовольстіе есть высшее, безусловное благо, то выйдетъ, что человѣкъ тѣмъ лучше, чѣмъ болѣе онъ наслаждается, а человѣкъ несчастный, хотя и добродѣтельный, долженъ считаться дурнымъ. Далѣе, по ученію гедониковъ, самыя сильныя удовольствія суть физическія; между тѣмъ эти послѣднія нераздѣльно связаны со страданіями и предполагаютъ ихъ. Они возникаютъ посредствомъ удовлетворенія потребностей и имѣютъ отрицательный характеръ прекращенія той или другой мучительной потребности, нужды, того или другого страданія (напр., прекращеніе голода и т. д.). Такія удовольствія, обусловленныя нуждою, страданіемъ, не могутъ быть чѣмъ-либо цѣннымъ сами по себѣ. Это чисто относительныя, нечистыя, смѣшанныя удовольствія, которыя столь же легко обращаются въ свое противоположное, когда наступаетъ пресыщеніе.

Къ числу чистыхъ удовольствій, которыя не смѣшаны со страданіемъ, принадлежатъ удовольствія эстетическія и тѣ, которыя мы почерпаемъ изъ познанія. Наилучшая жизнь состоитъ въ разумномъ соединеніи духовнаго и чувственнаго, въ сочетаніи разума съ удовольствіемъ: *высшее благо есть мѣра*. Платонъ вернулся къ исконному греческому идеалу. Благо обнимаетъ собою все, что прекрасно, совершенно (ἱκανὸν αὔταρκες), въ чемъ осуществляется мѣра—все μέτριον καὶ καίριον; затѣмъ сродное мѣрѣ—разумъ (νοῦς, φρόνησις), познавательную дѣятельность науки, искусства (δόξαι ὀρθαὶ καὶ τέχναι), наконецъ, и часть удовольствій, украшающихъ человѣческую жизнь.

Такимъ образомъ Платонъ приходитъ здѣсь къ иному выводу, чѣмъ въ „Горгіи“ и „Федонѣ“. Тамъ онъ училъ, что надо искать счастья въ бѣгствѣ отъ міра, а здѣсь является идеаломъ καλοκαγαθία — мѣра, обусловливающая собою и добродѣтель, и здоровье души, и счастье человѣка. Платонъ возвращается къ евдемонизму своего Протагора и въ „Законахъ“, (5, 5—6) проповѣдуетъ добродѣтельную жизнь, какъ наиболѣе пріятную и счастливую. Здѣсь, какъ и въ Протагорѣ, онъ признаетъ, что правильный расчетъ или вѣрно выведенный балансъ удовольствій и страданій, заключающихся въ отдѣльныхъ образахъ жизни, склоняетъ разумный выборъ въ пользу нравственной, добродѣтельной жизни, какъ жизни наиболѣе пріятной и счастливой. Какъ здоровье есть добродѣтель или доблесть тѣла, такъ добродѣтель есть здоровье и красота души. Поэтому она безусловно желательна сама по себѣ, независимо отъ всякихъ внѣшнихъ побужденій, отъ какихъ бы то ни было наградъ въ этой жизни или въ будущей—все равно. Но вмѣстѣ съ тѣмъ она неизбѣжно, по существу своему связана со счастьемъ и постольку она имѣетъ

цѣнность не только для безплотнаго ума или для боговъ, но и для людей. Въ своемъ ученіи о добродѣтели Платонъ сначала слѣдовалъ Сократу, отожествляя ее съ знаніемъ и утверждая единство всѣхъ добродѣтелей. Но потомъ мало-по-малу онъ отклонился отъ Сократа и на ряду съ его философской добродѣтелью сталъ признавать и другую *добродѣтель*, основанную не на знаніи, а на правильномъ представленіи. Уже въ Менонѣ Платонъ признаетъ относительную цѣнность такой нефилософской, обычной добродѣтели: она обусловливается правильнымъ воспитаніемъ, вѣрными, хотя и безотчетными принципами, царящими въ душѣ человѣка, его природными склонностями. Въ „Республикѣ" Платонъ признаетъ эту „обычную" добродѣтель на ряду съ совершенной добродѣтелью, которой она предшествуетъ, подобно тому, какъ музыкальное и гимнастическое образованіе предшествуетъ научному. Самый грѣхъ является уже не только слѣдствіемъ невѣжества и заблужденія, но и результатомъ недостатка самообладанія или господства надъ неразумнымъ влеченіемъ смертной части человѣческой души. Въ „Республикѣ" же онъ признаетъ четыре рода добродѣтели, исходя изъ дѣленія души на три части. Во-первыхъ, добродѣтель разума—мудрость (σοφία), посредствомъ которой разумъ господствуетъ въ жизни; она помогаетъ правильно познавать цѣль жизни, подлинное добро и осуществляетъ его на практикѣ. Добродѣтель воли (θυμός) есть мужество (ἀνδρεία), какъ опредѣляетъ его Сократъ. Поддерживая разумъ въ борьбѣ со скорбями и удовольствіями, она подчиняетъ ихъ его рѣшеніямъ, указывающимъ, чего слѣдуетъ бояться и чего не слѣдуетъ. Добродѣтель желательной части души есть умѣренность—σωφροσύνη, безусловное, подчиненіе неразумныхъ страстей указаніямъ разума. Наконецъ общая добродѣтель, гармонически обнимающая собою дѣйствіе всѣхъ трехъ упомянутыхъ добродѣтелей, есть справедливость — δικαιοσύνη, которая состоитъ въ томъ, чтобы каждая часть души исполняла свою задачу—τὰ οἰκεῖα πράττειν и не выходила изъ ея предѣловъ. Водворившись въ душѣ, справедливость производитъ то, что каждая часть души исполняетъ свое дѣло: разумъ повелѣваетъ, воля осуществляетъ его повелѣнія, страсти подчиняются положеннымъ имъ границамъ. Такое гармоническое, закономѣрное согласіе нашихъ душевныхъ силъ и способностей есть въ одно и то же время благое и счастливое настроеніе человѣческой души. Добродѣтель есть высшее благо, несправедливость—худшее зло.

Республика Платона.

Платонъ признаетъ индивидуальную этику односторонней и недостаточной: она требуетъ восполненія и находитъ его лишь въ этикѣ соціальной. Основные вопросы о благѣ человѣка, о его высшей цѣли, о добродѣтели и справедливости не могутъ быть разрѣшены помимо соціальной этики. Ибо „справедливость" обнимаетъ въ себѣ систему нормальныхъ отношеній человѣка какъ къ себѣ самому, такъ и къ своимъ ближнимъ, къ обществу, которому онъ принадлежитъ. Идея добра и справедливости универсальна, и потому она должна осуществляться не только въ личной жизни человѣка, но и въ общественномъ союзѣ людей. Чтобы понять, что такое справедливость, не-

достаточно разсматривать ее въ маломъ—въ душѣ отдѣльнаго человѣка; надо читать ее тамъ, гдѣ она начертывается крупными буквами—въ организованномъ человѣческомъ обществѣ,—въ государствѣ, которое не имѣетъ безъ нея истиннаго здоровья. Добродѣтель личная нуждается въ воспитаніи; она должна быть воспитана обществомъ. Но и добродѣтель самаго общества также нуждается въ воспитаніи. И, чѣмъ болѣе Платонъ открывалъ недостатковъ въ существующемъ государственномъ строѣ, тѣмъ сильнѣе желалъ онъ его коренной всеобщей реформы. Устройство государства опредѣляется его цѣлью—господствомъ справедливости, высшаго блага. Лишь то государство истинно, достойно этого имени, которое устроено сообразно этой цѣли, основано на ясномъ сознаніи истиннаго идеала. Всякая другая форма, основанная лишь на удовлетвореніи насущныхъ матеріальныхъ потребностей человѣка, не истинна.

Государственный союзъ возникаетъ въ силу естественной необходимости, взаимопомощи и взаимозащиты. Общество тѣмъ совершеннѣе, тѣмъ болѣе развито, чѣмъ совершеннѣе развитъ въ немъ принципъ раздѣленія труда, который позволяетъ каждому посвящать себя одной дѣятельности, одному призванію, находя въ дѣятельности другихъ восполненіе своей собственной. Культурное развитіе Аѳинъ, необычайное техническое совершенство, достигнутое ими въ различныхъ сферахъ искусства и промышленности, обусловливается именно этимъ раздѣленіемъ труда. Оно обусловливается самой природой человѣческой дѣятельности, самымъ разнообразіемъ способностей человѣка и постольку оно представляется *справедливымъ*: всякому свое дѣло, свое призваніе на пользу личную и общую; и каждый долженъ дѣлать свое дѣло, отправлять свою функцію въ общественномъ организмѣ, не вмѣшиваясь въ постороннія дѣла и обязанности (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν).

Но въ Аѳинахъ, какъ и въ другихъ греческихъ государствахъ—демократическихъ въ особенности,—этотъ принципъ нарушается въ самомъ главномъ изо всѣхъ дѣлъ,—въ самой важной изъ всѣхъ функцій общественнаго организма—въ дѣлѣ управленія государствомъ и въ государственной службѣ, въ которую вмѣшиваются безъ различія ремесленники всякихъ цеховъ, воины, купцы, крупные собственники, иногда простая чернь. Между тѣмъ какъ всякое ремесло или искусство требуетъ спеціальныхъ знаній и подготовки, самое великое „царственное искусство"—βασιλικὴ τέχνη—не требуетъ, повидимому, ни знанія, ни спеціальнаго воспитанія и подготовки: къ нему всякій считаетъ себя призваннымъ, кто только имѣетъ возможность достигнуть власти. Въ однихъ государствахъ власть попадаетъ въ руки богатыхъ, въ другихъ—въ руки бѣдныхъ; и здѣсь и тамъ правящіе классы преслѣдуютъ свои личные интересы, а не благо цѣлаго, котораго они не знаютъ. Съ точки зрѣнія индивидуалистическаго эгоизма, захватъ власти представляется высшимъ благомъ, обезпечивая удовлетвореніе страстей. Но разсмотрѣніе жизни обществъ показываетъ, что борьба классовъ обусловливаетъ разложеніе общественнаго строя, ослабленіе и гибель государства и самихъ правителей, ведя ихъ къ неизбѣжнымъ катастрофамъ. Эта катастрофа естественна, по-

скольку самый строй государства, противный разуму и природѣ и не направленный къ общему благу, заключаетъ въ себѣ начало разложенія.

Отсюда — мысль Платона — образовать и воспитать путемъ соціальной подготовки особое служилое сословіе, правящій классъ, ремесло и призваніе котораго состоитъ *исключительно* въ государственной службѣ—военной и гражданской. Нѣчто подобное онъ видѣлъ въ спартанской аристократіи: военные успѣхи спартанцевъ въ значительной степени объясняются спеціально военнымъ характеромъ и воспитаніемъ этой аристократіи, воинской дисциплиной, проникавшей весь ея строй. Но спартанская аристократія все же была политической партіей, которая преслѣдовала свои сословные, родовые и имущественные интересы, господствуя надъ остальными. Правящій классъ Платона не есть привилегированное, а служилое сословіе; чтобы быть совершеннымъ стражемъ общегосударственныхъ интересовъ, оно не должно преслѣдовать никакихъ частныхъ, сословныхъ, семейныхъ или имущественныхъ интересовъ. И весь проектъ философа разсчитанъ на то, чтобы уничтожить всякій своекорыстный интересъ въ сословіи „стражей", путемъ воспитанія и коммунистическаго строя жизни. Съ этой цѣлью онъ прежде всего упраздняетъ въ этомъ классѣ всякую частную собственность—въ отличіе отъ промышленнаго и земледѣльческаго класса. „Стражамъ" запрещено касаться золота и серебра или имѣть что-либо свое: они имѣютъ общій столъ, общія жилища и, поскольку вся дѣятельность ихъ направлена на общую цѣль охраненія государства отъ внѣшнихъ и внутреннихъ опасностей, низшія сословія—классъ управляемыхъ—доставляютъ имъ все необходимое. „Стражи" ведутъ лагерную жизнь, воспитанные въ суровой простотѣ, чуждые всякой роскоши или изнѣженности. Сами женщины подчиняются всецѣло той же дисциплинѣ.

Уничтоживъ частную собственность, Платонъ упраздняетъ и семью, чтобы всецѣло замѣнить и семейные интересы общегосударственными. Только при условіи общности женъ и дѣтей достигается совершенное единство гражданъ, единство интересовъ. Только тамъ, гдѣ никто не называетъ ничего „своимъ" или „не своимъ", исчезаютъ алчность, корысть, любостяжаніе, раздоры и тяжбы. Задушевность семейныхъ связей переносится на государство, всеобщее братство дѣлается реальнымъ.

Уничтожая семью въ классѣ „стражей", Платонъ вовсе не предполагаетъ безпорядочнаго полового сожительства. Признавая, что въ совмѣстной жизни мужчинъ и женщинъ, „не съ геометрической, а съ эротической необходимостью", явятся связи, онъ считаетъ нужнымъ подчинить ихъ строгому контролю государства съ цѣлью воспрепятствовать вырожденію военнаго класса. Женщины производятъ дѣтей отъ 20 до 40 лѣтъ, мужчины—отъ 25 до 55; браки устраиваются правителями путемъ тщательнаго искусственнаго подбора брачующихся—съ цѣлью произведенія наилучшихъ дѣтей въ опредѣленномъ числѣ, сообразно потребностямъ πόλις'а. Браки торжественно освящаются въ установленныя празднества—одновременно между всѣми предназначенными въ данный срокъ женихами и невѣстами. Всякій ребенокъ, прижитой внѣ брака, считается незаконнымъ и отвергается. Женщины принад-

лежать не каждому въ отдѣльности, но государству, которое распредѣляетъ женъ и мужей на взаимное временное пользованіе [1]), сортируя браки. Дѣти также должны быть общими, то-есть составлять собственность всего государства. Тотчасъ же послѣ рожденія они отнимаются у матерей и отсылаются въ особое учрежденіе, гдѣ имъ назначаются особыя няньки. При этомъ принимаются всевозможныя предосторожности, чтобы ни отецъ, ни мать не узнали своего сына, но всѣ считали бы другъ друга родственниками, почитая въ старшихъ отцовъ и матерей, и признавая въ младшихъ своихъ дѣтей.

Далѣе Платонъ предлагаетъ уничтожить и различіе въ соціальномъ положеніи половъ. Оба пола равно способны къ политической дѣятельности. Такъ въ арміи своего государства онъ допускаетъ амазонокъ и въ оправданіе равенства между мужчинами и женщинами для военной службы приводитъ въ примѣръ охотничьихъ собакъ, которыя безъ различія пола дѣлаютъ свое дѣло. Женщины высшаго класса у Платона не занимаются хозяйствомъ. Чтобы уничтожить семью и частную собственность, надо превратить женщину въ амазонку. Платонъ остается вѣрнымъ себѣ и въ „женскомъ вопросѣ“: онъ уравниваетъ женщинъ съ мужчинами далеко не въ интересѣ женщинъ, а въ интересѣ своего государства, которому подчиняется все.

Главнѣйшая задача государства есть истинное воспитаніе дѣтей. Каждый уже съ дѣтства приготовляется къ своей будущей дѣятельности, будетъ ли онъ причисленъ къ классу философовъ, или воиновъ, или ремесленниковъ. Назначеніе въ то или другое сословіе зависитъ отъ усмотрѣнія и выбора свѣдущихъ правителей. Будущіе правители и попечители подготовляются къ своему призванію обученіемъ математическимъ наукамъ, музыкѣ и гимнастикѣ. Мальчики и дѣвочки получаютъ одинаковое воспитаніе.

Про гражданскія отношенія низшаго класса управляемыхъ, класса земледѣльцевъ, промышленниковъ, Платонъ не говоритъ ничего, предоставляя самимъ правителямъ нормировать эти отношенія. Законы или не нужны при такомъ идеальномъ правительствѣ, или безполезны, такъ какъ помимо его они все равно не проникнутъ въ жизнь. Граждане низшаго класса, которые гораздо численнѣе своихъ „стражей“, пользуются частной собственностью; но задача истиннаго правительства состоитъ въ томъ, чтобы препятствовать развитію пауперизма и скопленію капитала въ частныхъ рукахъ, поскольку и то и другое дурно отражается на производствѣ, на развитіи техники и нарушаетъ гармоническое равновѣсіе общества.

Такимъ путемъ достигается внутреннее органическое единство государственной жизни, котораго Платонъ не находилъ ни въ одномъ изъ греческихъ государствъ, раздираемыхъ борьбою партій, сословныхъ и имуществен-

[1]) За предѣлами 40 лѣтъ для женщинъ и 55 для мужчинъ имъ разрѣшаются половыя отношенія за исключеніемъ кровосмѣшенія между родителями и дѣтьми. Степени родства опредѣляются такъ: всякій ребенокъ, родившійся между 7-мъ и 10-мъ мѣсяцемъ послѣ торжественнаго заключенія брака, считается ребенкомъ всѣхъ тѣхъ мужчинъ и женщинъ, которые тогда вступили въ браки. Повидимому, бракъ заключался на время, а не на всю жизнь; отличавшіеся въ войнѣ пользовались особыми преимуществами: на нихъ чаще падалъ выборъ, и имъ пріуготовлялось большее число браковъ (468 с.).

ныхъ интересовъ. Государство должно быть такимъ же внутренно-единымъ цѣлымъ, какъ тѣло живого существа: граждане должны чувствовать себя членами этого тѣла, членами другъ друга, восполняя другъ друга.

Въ такомъ государственномъ организмѣ и осуществляется *справедливость*. Какъ въ душѣ отдѣльнаго человѣка, справедливость заключается въ томъ, чтобы каждая способность исполняла свое назначеніе, соблюдая правильное гармоническое отношеніе къ другимъ способностямъ, такъ точно и въ государствѣ справедливость заключается въ δικαιοπραγία, то-есть въ томъ, чтобы всякое званіе и сословіе соотвѣтствовало своему назначенію, отправляя свои спеціальныя обязанности. Самъ Платонъ сравниваетъ эти сословія со способностями человѣческой души. И, если каждое званіе имѣетъ свою спеціальную задачу, то справедливость должна одушевлять собою все общество въ его цѣломъ: отъ правителей требуется мудрость, отъ воиновъ—мужество, отъ низшаго класса, посвятившаго себя чисто матеріальной дѣйствительности,—воздержаніе и самообладаніе, и отъ всѣхъ—справедливость и самоподчиненіе государству, общему благу (Tim. 19, A и B; RP. 471 c.).

Но каково *идеальное* условіе для осуществленія и сохраненія такого государства? Высшая власть въ немъ должна принадлежать тѣмъ, кто вполнѣ овладѣлъ „царственнымъ искусствомъ“, кто ясно сознаетъ идеалъ справедливости, идею добра и способенъ къ ея сознательному, послѣдовательному осуществленію въ обществѣ; къ такому ясному сознанію идеала способны лишь философы, которые поэтому одни могутъ быть истинными политиками. Если философы не сдѣлаются правителями или правители не обратятся въ философовъ, то не будетъ конца потрясеніямъ и бѣдствіямъ государства. Нужны особенныя качества и особенное воспитаніе, чтобы сдѣлать человѣка способнымъ къ истинному управленію гражданами. Но, Платонъ считаетъ невѣроятнымъ, чтобы всѣ граждане могли достигать этой ступени: слишкомъ властно царитъ въ людяхъ корысть и сила страстей (τὸ φιλοχρήματον, ἐπιθυμητικόν). Лишь черезъ посредство внѣшней силы масса гражданъ можетъ сдерживаться въ границахъ воздержанія (σωφροσύνη), меньшая часть способна къ совершенному самообладанію, то-есть къ мужеству (ἀνδρεία), и только очень немногіе обладаютъ добродѣтелью разума—мудростью (σοφία).

Такимъ образомъ и въ политикѣ мы находимъ тройственное дѣленіе, аналогичное дѣленію души на три части. Есть люди—ихъ очень мало, которые способны познавать истину, проводить ее въ личной и общественной жизни; таковы должны быть истинные правители (οἱ ἄρχοντες, γένος βουλευτικόν). Другіе по своей природѣ способны къ самообладанію и мужественной борьбѣ со зломъ, какъ внутри себя, въ сопротивленіи страстямъ и искушеніямъ, такъ и въ общественной дѣятельности; такихъ людей сравнительно больше, и они составляютъ классъ тоже привилегированный „—ἐπίκουροι, γένος ἐπικουρικόν“, воины и надсмотрщики. Наконецъ, слѣдуютъ земледѣльцы — γεωργοί, γένος χρηματιστικόν, люди, заботящіеся лишь о матеріальныхъ выгодахъ, не могущіе познавать истину и управлять собою; поэтому они должны служить высшимъ классамъ и во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ направляются ими. „Мудрые“

перь онъ пошелъ далѣе: число, какъ начало единства и множества, является ему началомъ всего сущаго, идей и вещей. И его ученики развиваютъ цѣлую систему фантастической ариѳметики. Въ отличіе отъ пиѳагорейцевъ Платонъ различалъ между идеальными числами и числами математическими; послѣднія слагаются, составляются изъ однородныхъ единицъ, между тѣмъ какъ первыя—непроизводны (идеальное „четыре“ не есть *сумма* четырехъ отдѣльныхъ единицъ, а нераздѣльная четверица, „идея четырехъ“, и т. д.).

Еще бо̀льшую перемѣну мы находимъ въ политическомъ ученіи „Законовъ“. Въ этомъ сочиненіи Платонъ отказывается отъ прежней несбыточной мечты и стремится примѣниться къ дѣйствительности. Онъ предлагаетъ рядъ законовъ, рядъ мѣръ для реформъ государственной жизни, не нарушающихъ ея дѣйствительныхъ условій. Платонъ по прежнему видитъ въ добродѣтели высшую цѣль государства, по прежнему признаетъ коммунизмъ наиболѣе справедливымъ порядкомъ общественной жизни. Но онъ уже потерялъ надежду на осуществимость правленія философовъ: онъ убѣдился въ томъ, что идеальное государство, въ которомъ нѣтъ ни семьи, ни частной собственности, мыслимо лишь среди боговъ и сыновъ божіихъ (739). Законы попрежнему должны основываться на разумѣ и знаніи истины; но они должны сообразоваться со страной и народомъ. Платонъ понижаетъ свои требованія; отъ правителей онъ требуетъ лишь мудрости и благоразумія (φρόνησις), а не философіи. Добродѣтель, составляющая цѣль государства, понимается уже въ обыденномъ смыслѣ и должна воспитываться равномѣрно во всѣхъ гражданахъ.

Прежнее строгое дѣленіе на классы уничтожено; полноправные граждане всѣ участвуютъ въ управленіи. Этимъ достигается согласіе и свобода, изгоняется зависть и вражда. Ибо главная цѣль государства—миръ и свободное согласіе. Воинскія добродѣтели, игравшія прежде столь важную роль, занимаютъ самое низшее мѣсто; на ряду съ разумомъ господствуетъ свобода и дружба; вездѣ царитъ пиѳагорейскій идеалъ мѣры и гармоніи. Въ истинной конституціи разумно соединены свобода и порядокъ, демократическіе, аристократическіе и монархическіе принципы. Солонова конституція повліяла отчасти на этотъ поздній проектъ Платона.

Его новое государство есть республика, во главѣ которой стоитъ совѣтъ (βουλή) изъ 360 ежегодно избираемыхъ членовъ, въ важнѣйшихъ случаяхъ (напримѣръ, при изданіи новыхъ законовъ) созывается народное собраніе (ἐκκλησία). Граждане распадаются на четыре имущественныхъ класса, при чемъ цензъ даетъ нѣкоторыя преимущества высшимъ классамъ. Полноправные граждане не занимаются ни земледѣліемъ, ни торговлей, ни ремеслами. Частная собственность регулируется государствомъ, которое даетъ гражданамъ опредѣленные надѣлы, обрабатываемые рабами. Рѣзкія имущественныя различія смягчаются; въ государствѣ не должно быть ни чрезмѣрнаго богатства, ни нищенства. Максимумъ всего въ пять разъ превышаетъ минимумъ имущества. Бракъ и семейная жизнь также подчиняются контролю государства.

Воспитаніе гражданъ остается главнѣйшею задачей государства, которую оно преслѣдуетъ путемъ особыхъ учрежденій, и въ этомъ воспитаніи

значительную роль играетъ нравственное образованіе характера, упражненіе воли.

О философіи и діалектикѣ, какъ подготовкѣ къ политической дѣятельности, нѣтъ болѣе рѣчи. Вся научная часть образованія ограничивается математикой и астрономіей. „Двѣ вещи,—говоритъ философъ,—даютъ твердое основаніе для страха Божія—сознаніе превосходства духа надъ тѣломъ и признаніе того разума, который управляетъ свѣтилами небесными". Мѣсто философіи занимаетъ религія, при чемъ Платонъ предпринимаетъ религіозную реформу въ пиѳагорейскомъ духѣ. Все государственное устройство закладывается на религіозныхъ началахъ. Боги, демоны и герои играютъ самую видную роль. Ими санкціонируются законы, ими стоитъ государство, всѣ части котораго распредѣляются между отдѣльными божествами. Жертвы и богослуженіе составляютъ одно изъ важнѣйшихъ занятій гражданъ. Вѣрованія основываются на законахъ и преданіи, и всякое нарушеніе законовъ есть такое же нечестіе, такой же грѣхъ противъ боговъ, какъ кощунство или святотатство. Религія должна быть очищена отъ безнравственныхъ миѳологическихъ элементовъ; но основы народнаго политеизма остаются незыблемы.

Таковы общія черты этого новаго проекта Платона. Несравненно болѣе умѣренный, чѣмъ проектъ республики, онъ является результатомъ компромисса между идеаломъ и той дурною дѣйствительностью, которая оказывается вполнѣ неспособной къ его осуществленію. Поэтому взглядъ на дѣйствительность—еще болѣе мрачный. Платонъ признаетъ на ряду съ разумной, доброй душой и благимъ Богомъ—дѣйствіе злой души во вселенной. Зло въ мірѣ есть общее начало. И какъ все доброе, цѣлесообразное въ природѣ необъяснимо безъ признанія доброй души, благого разума, такъ и присутствіе зла въ мірѣ, злыя стремленія, сопротивленія благу указываютъ на существованіе злой души, злого начала.

Древняя академія.

Школа, основанная Платономъ, академія, продолжала существовать и послѣ его смерти, сохраняя прежнюю организацію. Во главѣ ея стоялъ схолархъ—преемникъ умершаго учителя. Ни одинъ изъ академиковъ не обладалъ тѣмъ философскимъ духомъ, который былъ погребенъ не только для новаго развитія платонизма, но даже для истиннаго пониманія Платоновой мысли. Несмотря на значительныя отклоненія, школа застыла на той ступени, на которой оставилъ ее учитель. Въ теоретической философіи академики всѣ были скорѣе пиѳагорейцами, чѣмъ платониками. Въ области нравственной философіи они далеко отошли отъ Сократова радикализма и всего ближе подходили къ тому нравственному ученію, которое мы находимъ въ Филебѣ и Законахъ. Таковъ былъ общій характеръ древней академіи.

Первымъ преемникомъ Платона былъ его племянникъ Спевсиппъ, по смерти котораго управленіе школой перешло къ другому ученику Платона, Ксенократу. Послѣдній пробылъ въ должности схоларха около 25 лѣтъ (339—314). Изъ другихъ непосредственныхъ учениковъ Платона, кромѣ Аристотеля, извѣстнѣйшіе суть: Гераклитъ Понтійскій, Филиппъ Опунтскій,

Евдоксъ Книдскій и другіе. Всѣ они съ разными оттѣнками и измѣненіями примыкаютъ къ преобразованному пиѳагорейству.

Спевсиппъ нѣсколько выше цѣнилъ значеніе чувственнаго опыта (ἐπιστημονικὴ αἴσθησις), чѣмъ Платонъ. Онъ призналъ нѣкоторую достовѣрность опыта и придавалъ ему бо̀льшее теоретическое значеніе. Это уже представляетъ собою какъ бы переходъ къ Аристотелю. Впрочемъ, отрывки изъ сочиненій Спевсиппа, сохранившіеся до насъ, отличаются пиѳагорейскимъ характеромъ. Идеи замѣняются числами; основаніемъ всего существующаго является „единое и многое", при чемъ Спевсиппъ отличалъ „единое" и отъ разума и отъ блага, съ которымъ, повидимому, отожествлялъ его Платонъ. Спевсиппъ признавалъ душепереселеніе: въ этикѣ онъ слѣдовалъ позднѣйшему ученію Платона, признавая, что блаженство человѣка обусловливается гармоническимъ развитіемъ его естественныхъ способностей.

Ксенократъ все существующее производилъ изъ единаго и безпредѣльнаго—нечета и четнаго (ἀόριστος δυάς)—„двоицы" пиѳагорейцевъ. Изъ этихъ началъ возникаютъ идеи, которыя Ксенократъ отожествлялъ съ числами. Ксенократъ, кажется, первый раздѣлилъ философію на діалектику, физику и этику; въ древности онъ былъ извѣстенъ, какъ нравственный философъ. Свои этическіе взгляды, сходные съ воззрѣніями Платона, онъ изложилъ въ многочисленныхъ сочиненіяхъ, которыми въ значительной степени подготовилъ стоическую философію. Душу Ксенократъ считалъ „движущимъ себя числомъ" и училъ о міровой душѣ въ духѣ „Тимея". Онъ вѣрилъ въ душепереселеніе, въ злыхъ и добрыхъ демоновъ, проповѣдовалъ воздержаніе отъ мясной пищи; повидимому, міросозерцаніе его носило религіозно-мистическій характеръ.

Другіе академики, какъ Филиппъ или Эвдоксъ Книдскій, были болѣе математиками и астрономами, чѣмъ философами. Филиппъ училъ, что математика и астрономія даютъ намъ высшее знаніе: онѣ научаютъ правильному представленію о богахъ и истинномъ благочестіи. Онъ признавалъ демоновъ, посредниковъ между міромъ и богами (но миѳологическихъ боговъ онъ отвергалъ) и раздѣлялъ позднѣйшее мнѣніе Платона о злой міровой душѣ. Высшимъ предметомъ умозрѣнія считалъ звѣзды и числа: посредствомъ ихъ душа освобождается отъ земного бытія, дѣлаясь нравственной, и, просвѣтленная, возвращается на небо.

Гераклитъ Понтійскій былъ послѣдователемъ пиѳагорейца Экфанта (о которомъ я выше упомянулъ). Началомъ всего онъ признавалъ тѣлесныя частицы—монады, изъ которыхъ божественный умъ слагаетъ міръ. Подобно Экфанту, Гераклитъ признавалъ суточное обращеніе земли вокругъ своей оси и видѣлъ въ Меркуріи и Венерѣ спутниковъ солнца.

Въ этомъ духѣ продолжалась дѣятельность древней академіи вплоть до Аркесилая (315—241), который существенно измѣнилъ характеръ ея ученія, преобразовавши его въ особаго рода скептицизмъ. На этомъ философѣ и кончается развитіе древней академіи, ведущей свое начало непосредственно отъ Платона. Мистика, математика, популярная мораль и скептицизмъ, отчаяніе въ возможности разумнаго познанія истины—вотъ что осталось отъ отвлеченнаго идеализма Платона въ средѣ его ближайшихъ учениковъ и преемниковъ.

Аристотель.

Біографія Аристотеля извѣстна намъ изъ сочиненій Діогена Лаэрція, Діонисія Галикарнасскаго и нѣкоторыхъ другихъ писателей.

Аристотель родился въ 384 г. въ Стагирѣ, греческой колоніи, недалеко отъ Аѳона. Отецъ его Никомахъ былъ лейбъ-медикомъ и другомъ македонскаго царя Аминты, отца Филиппа. Такимъ образомъ Аристотель стоялъ уже съ дѣтства въ близкихъ отношеніяхъ съ македонскимъ дворомъ, къ которому Филиппъ пригласилъ его впослѣдствіи для воспитанія наслѣдника престола.

Отецъ философа былъ и первымъ его наставникомъ и, можетъ быть, съ раннихъ лѣтъ развилъ въ сынѣ любовь къ изученію природы. Впрочемъ, мальчикъ рано лишился отца, по смерти котораго объ его воспитаніи заботился нѣкто Проксенъ изъ Атарней: на его попеченіи Аристотель находился до 17-лѣтняго возраста. (Впослѣдствіи Аристотель воспиталъ сына этого Проксена—Никанора). Восемнадцати лѣтъ Аристотель прибылъ въ Аѳины, гдѣ и вступилъ въ школу Платона, который въ то время былъ, повидимому, въ Сициліи, при сиракузскомъ дворѣ. Въ его отсутствіи Аристотель слушалъ, вѣроятно, Ксенократа, временно завѣдывавшаго школой. По возвращеніи Платона Аристотель сдѣлался самымъ приверженнымъ ученикомъ его; и ихъ близкія отношенія не прекращались въ теченіе 20 лѣтъ, вплоть до самой смерти Платона. Объ этихъ отношеніяхъ дошло до насъ много анекдотовъ позднѣйшаго времени. Эпикурейцы и эклектики любили разсказывать, что ученикъ часто враждебно относился къ своему учителю, что однажды, въ отсутствіи Ксенократа, Аристотель выгналъ престарѣлаго Платона изъ академіи и самъ читалъ вмѣсто него, что Платонъ часто обвинялъ своего ученика въ неблагодарности и т. д. Согласно этимъ розсказнямъ, Аристотель вообще отличался крайне самолюбивымъ и насмѣшливымъ характеромъ... Но едва ли можно считать эти сообщенія вѣрными. Противъ нихъ говоритъ, во-первыхъ, уже то обстоятельство, что и послѣ смерти Платона, Аристотель не только сохранилъ связи съ его академіей, но и былъ другомъ Ксенократа, человѣка, по свидѣтельству всѣхъ его современниковъ, въ высшей степени преданнаго Платону, честнаго и нравственнаго, который едва ли бы хорошо отнесся къ Аристотелю, если бы послѣдній недостойно оскорблялъ учителя. Во-вторыхъ, Аристотель во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ открыто причисляетъ себя къ платоникамъ, даже тамъ, гдѣ онъ полемизируетъ съ основными воззрѣніями школы (наши взгляды, аргументы, которые мы приводимъ въ пользу идей—и т. д., такъ выражается Аристотель, опровергая эти взгляды и аргументы). Въ Никомаховой этикѣ Аристотель даже высказываетъ, что ему тяжело полемизировать съ своимъ другомъ Платономъ, съ тѣмъ, кого онъ глубоко почитаетъ, но къ этому его принуждаетъ истина, которая ему еще дороже. До насъ дошла еще эпитафія, сочиненная Аристотелемъ, въ которой онъ говоритъ о Платонѣ, какъ о человѣкѣ, котораго порочный недостоенъ даже восхвалять; это — мужъ, показавшій ученіемъ и жизнью—ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων γίνεται ἀνήρ [1]). Всѣ ранія произведенія Аристотеля (которыя, впро-

---

[1]) Какимъ образомъ человѣкъ становится хорошимъ и счастливымъ.

чемъ, не дошли до насъ) носили на себѣ отраженіе сильнаго вліянія Платона: они записаны въ діалогической формѣ, стиль ихъ совершенно другой, чѣмъ въ позднѣйшихъ произведеніяхъ. Наконецъ, самое ученіе (въ частностяхъ) заимствовано у Платона, напр., діалогъ „Эвдемъ" отражалъ вліяніе „Федона". Повидимому, преподавательская дѣятельность Аристотеля точно такъ же, какъ и его писательство, началась еще въ академіи. Такъ, существуетъ извѣстіе, что уже въ академіи Аристотель преподавалъ и разрабатывалъ риторику. Повидимому, полемика противъ идеологіи Платона также началась еще при его жизни и въ его школѣ. Судя по діалогамъ Платона и въ особенности по его позднѣйшимъ произведеніямъ, онъ самъ, какъ истинный философъ, поощрялъ своихъ „сотоварищей" къ діалектической критикѣ и провѣркѣ самыхъ основаній своего ученія.

Послѣ смерти Платона Аристотель вмѣстѣ съ Ксенократомъ отправился въ Малую Азію къ своему товарищу по школѣ, Гермію, тиранну города Атарнеи въ Мизіи. Три года спустя, когда Гермій былъ убитъ, Аристотель бѣжалъ въ Митилену, гдѣ женился на племянницѣ (или сестрѣ) убитаго—Пиѳіадѣ. Отсюда онъ вернулся въ Аѳины, гдѣ открылъ школу риторики, соперничая съ Исократомъ. Но эта школа существовала недолго. Въ 342 году Аристотель былъ приглашенъ Филиппомъ къ македонскому двору въ воспитатели къ наслѣднику престола Александру. Здѣсь философъ пробылъ вплоть до азіатскаго похода 336 г. (Аристотель былъ приглашенъ, когда Александру было 13 лѣтъ). Въ продолженіе 3 лѣтъ онъ всецѣло отдался дѣлу воспитанія; затѣмъ, такъ какъ Александру рано пришлось вступить на политическое поприще, ученіе уже не могло носить правильнаго характера; но Аристотель все-таки остался при немъ.

Въ началѣ Аристотель былъ очень хорошъ какъ съ Филиппомъ, такъ и съ Александромъ. Онъ часто заступался передъ македонскимъ царемъ какъ за цѣлые города, такъ и за отдѣльныхъ лицъ; и это заступничество имѣло полный успѣхъ. Такъ, благодаря Аристотелю, Стагира, разрушенная Филиппомъ, была возстановлена. По свидѣтельству Плутарха, Александръ своею любовью къ наукѣ и поэзіи былъ обязанъ Аристотелю, котораго онъ чтилъ какъ отца и впослѣдствіи покровительствовалъ ему и поддерживалъ его во всѣхъ научныхъ изысканіяхъ своими средствами.

Когда начался походъ на Персію, Аристотель вернулся въ 335 году въ Аѳины и основалъ свою школу, Ликей, по сосѣдству съ храмомъ Аполлона Ликейскаго, гдѣ и училъ въ продолженіе 12 лѣтъ [1]). Къ этой эпохѣ относится самая плодотворная пора дѣятельности Аристотеля, когда онъ создалъ свою школу и написалъ всѣ тѣ произведенія, которыя дошли до насъ.

Школа, которая была основана Аристотелемъ, во многихъ отношеніяхъ подобна предшествовавшей философской школѣ. Повидимому, вліяніе устнаго преподаванія Сократа было очень сильно и въ академіи, и въ Ликеѣ, хотя оно получило здѣсь характеръ научный. Замѣчательно это постоянное умственное общеніе между учителемъ, его „товарищами" и учениками. Вся ра-

[1]) Школа Аристотеля носила также названіе *перипатетической* отъ крытаго перипатоса (колонады), ее окружавшаго.

бота этой школы, которую мы можемъ прослѣдить по сочиненiямъ Аристотеля, носитъ именно такой характеръ совмѣстнаго труда.

Вообще въ тѣ 12 лѣтъ, которыя Аристотель провелъ въ Ликеѣ, имъ было написано такое множество сочиненiй, что трудно представить себѣ, чтобы всѣ эти сочиненiя, стоившiя столь обширныхъ подготовительныхъ работъ и столь основательныя, были результатомъ дѣятельности одного человѣка. Этого и не было на самомъ дѣлѣ. Разсматривая сохранившiяся до насъ сочиненiя Аристотеля, мы можемъ придти къ тому выводу, что ему принадлежала лишь редакцiя ихъ. Слогъ ихъ крайне небреженъ, достоинства изложенiя неодинаковы: въ одной главѣ—это образецъ ясности и научности, въ другой—мысль запутана различными ненужными вставками. Многiя большiя систематическiя сочиненiя (Метафизика) Аристотеля, какъ бы составлены изъ частныхъ изслѣдованiй. Повидимому, изслѣдуя какую-либо опредѣленную дисциплину, Аристотель и его „товарищи" и ученики сначала собирали и приводили въ систему, анализировали весь доступный имъ научный матерiалъ, всѣ предшествовавшiя наблюденiя, гипотезы и теорiи. Каждому систематическому изложенiю какой-либо науки предшествовалъ цѣлый рядъ подготовительныхъ изслѣдованiй, какъ, напримѣръ, по зоологiи или политикѣ [1]). Составлялись отдѣльные сборники, рефераты, которые затѣмъ подвергались общей обработкѣ, редактировались Аристотелемъ, а впослѣдствiи послужили основанiемъ для систематическихъ сочиненiй.

Отношенiя Александра къ Аристотелю, бывшiя сначала столь дружественными, потомъ охладились. Каллисѳенъ, любимый племянникъ философа, жившiй при македонскомъ дворѣ, поссорился съ царемъ и былъ убитъ имъ. Аристотель былъ очень огорченъ этимъ, а придворные льстецы, которые въ это время уже имѣли влiянiе на царя Александра, воспользовались случаемъ, чтобы оклеветать философа. Впослѣдствiи Аристотеля обвиняли, будто онъ подговорилъ Антипатра дать царю приготовленный имъ ядъ. Но Александръ умеръ вовсе не отъ яда, и его смерти не могъ желать Аристотель. Со смертью Александра онъ во всякомъ случаѣ терялъ покровителя. Дѣйствительно, вспыхнувшая вскорѣ послѣ того Ламiйская война (323 г.) поставила Аристотеля, какъ придворнаго македонскаго царя, въ крайне опасное положенiе. Онъ былъ обвиненъ въ безбожiи и долженъ былъ бѣжать изъ Аѳинъ въ Эвбею. Здѣсь онъ и умеръ послѣ продолжительной болѣзни въ 322 году.

О характерѣ Аристотеля намъ извѣстно очень мало. Анекдоты, передаваемые позднѣйшими писателями, не достовѣрны, ибо своимъ происхожденiемъ они обязаны враждѣ позднѣйшихъ философскихъ школъ между собою. О личности Аристотеля мы можемъ судить по его сочиненiямъ. Мы знаемъ, какъ широкъ былъ нравственный кругозоръ этого философа, какъ возвышены его принципы. Онъ былъ мыслителемъ, который высшей своей цѣлью ста-

[1]) Чтобы построить свое ученiе о государствѣ, Аристотель собралъ историческiй матерiалъ по государственному устройству 158 греческихъ государствъ. Недавно открытый трактатъ Ἀθηναίων πολιτεία, внесшiй такъ много новаго въ наши понятiя объ аѳинскомъ строѣ, показываетъ какъ невознаградима утрата полнаго сборника „политiй".

вилъ „теорію“—познаніе Божества и познаніе міра. Его сочиненія не носятъ художественнаго, мистическаго характера твореній Платона, а скорѣе характеръ современной научной объективности; это единственный древній писатель съ такимъ направленіемъ. Читая Аристотеля, иногда испытываешь какъ бы свѣтовое впечатлѣніе: такова ослѣпительная ясность и прозрачность его мысли. Великій мастеръ анализа, онъ былъ равно надѣленъ даромъ творческаго построенія и философской интуиціи. Принимая въ расчетъ колоссальную дѣятельность Аристотеля и вмѣстѣ характеръ, духъ его философіи, выносишь то заключеніе, что Аристотель болѣе своихъ предшественниковъ жилъ наукой, жилъ головой. Трудно себѣ представить, чтобы одинъ человѣкъ могъ сдѣлать столь много для всѣхъ отраслей знанія, какъ Аристотель. Благодаря исключительнымъ дарованіямъ, благодаря своему историческому положенію, онъ одинъ сдѣлалъ въ наукѣ больше, чѣмъ многіе вѣка послѣ него. При этомъ Аристотель былъ слабъ здоровьемъ; но онъ напрягъ всѣ свои силы на эту работу мысли. Въ его дошедшихъ до насъ сочиненіяхъ мы не находимъ сердечнаго паѳоса Платона: слогъ сжатъ и блещетъ остроуміемъ, упреки въ насмѣшливости, которые ему дѣлали, повидимому, справедливы; ѣдкія насмѣшки надъ предшествовавшими философами попадаются нерѣдко. Но, судя по его этикѣ, Аристотель умѣлъ понимать дружбу и имѣлъ самый возвышенный взглядъ на всѣ лучшія чувства въ человѣкѣ; онъ сумѣлъ воспитать благородный духъ своего царственнаго воспитанника.

Теперь перейдемъ къ сочиненіямъ философа.

Сочиненія Аристотеля.

Сочиненія Аристотеля не такъ полно и не такъ хорошо сохранились, какъ сочиненія Платона: до насъ дошла только часть болѣе позднихъ произведеній, а все, что было написано философомъ въ ранній періодъ его дѣятельности, утеряно. Цицеронъ хвалитъ сочиненія этой эпохи за „золотой потокъ краснорѣчія“, между тѣмъ какъ дошедшія до насъ произведенія носятъ скорѣе характеръ черновыхъ работъ: настолько небрежно онѣ обработаны.

Согласно преданію (объ этомъ свидѣтельствуетъ Страбонъ), сочиненія Аристотеля перешли по наслѣдству къ его любимому ученику Ѳеофрасту, который передалъ ихъ Нелею. Послѣдній перевезъ пергаментъ въ Троаду, въ городъ Скепсисъ. Тамъ потомки Нелея зарыли пергаменты въ погребъ; всѣ они сильно пострадали и отъ сырости и отъ мышей. Затѣмъ они были проданы въ Аѳины, а отсюда были похищены Суллой и перевезены въ Римъ. Тамъ ихъ издалъ грамматикъ Тирраніонъ при помощи Андроника Родосскаго.

Подъ именемъ Аристотеля до насъ дошло собраніе сочиненій, которое въ существеннѣйшей своей части сводится къ изданію трудовъ Аристотеля, составленному перипатетикомъ Андроникомъ Родосскимъ около 50—60 года до Р. Хр., вмѣстѣ съ грамматикомъ Тирраніономъ. Большая часть этихъ сочиненій и важнѣйшія изъ нихъ, несомнѣнно подлинны, хотя нѣкоторыя изъ нихъ, по всей вѣроятности, и не избѣгали позднѣйшихъ вставокъ и поправокъ.

На ряду съ уцѣлѣвшими произведеніями мы знаемъ множество утраченныхъ, подлинныхъ и неподлинныхъ, извѣстныхъ по цитатамъ позднѣйшихъ писателей и по дошедшимъ до насъ спискамъ, произведеній Аристотеля. Сохранились списки: Гермиппа [1]), который показываетъ 147 Аристотелевскихъ сочиненій, содержащихъ 400 книгъ; но въ этомъ каталогѣ еще не упомянуто много важнѣйшихъ произведеній, входящихъ въ наше собраніе: этотъ списокъ, повидимому, содержалъ только сочиненія, существовавшія во время его составленія въ александрійской библіотекѣ. Другой, позднѣйшій списокъ, извѣстный отчасти черезъ арабскихъ писателей, былъ составленъ нѣкіимъ Птоломеемъ, который называетъ почти всѣ сочиненія, вошедшія въ наше собраніе, и вмѣстѣ съ Андроникомъ даетъ общее число всѣхъ книгъ около 1000. Такъ что мы располагаемъ теперь менѣе, чѣмъ шестою частью.

Сочиненія Аристотеля распадаются на нѣсколько классовъ, при чемъ изъ его діалоговъ, написанныхъ отчасти еще при жизни Платона (какъ, напр., Эвдемъ) до насъ не сохранилось ничего. Такъ какъ дошедшія до насъ сочиненія всѣ относятся къ позднѣйшему періоду дѣятельности философа, когда его система сложилась окончательно, то для насъ не представляетъ особеннаго интереса опредѣленіе порядка ихъ написанія, что было такъ важно при изученіи твореній Платона. Поэтому сочиненія Аристотеля распредѣляютъ на группы по содержанію.

Во-первыхъ, рядъ сочиненій по *логикѣ*, которыя въ византійскую эпоху были соединены подъ именемъ ὄργανον; сюда относятся: 1) κατηγορίαι—искаженные позднѣйшими вставками, 2) περὶ ἑρμηνείας — объ истолкованіи (собственно о сужденіяхъ) — неподлинное сочиненіе; 3) ἀναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα. Первая трактуетъ о заключеніяхъ, вторая—о доказательствахъ; 4) топика-діалектика, то-есть ученіе о доказательствахъ вѣроятныхъ; послѣдняя 9-я книга ея считается за отдѣльный трактатъ — περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων. Во-вторыхъ, сочиненія по *физикѣ:* 1) Φυσικὴ ἀκρόασις въ 8-ми книгахъ, 2) о небѣ—4 книги, 3) о происхожденіи и уничтоженіи — 2 книги, 4) метеорологія— 4 книги и 5) цѣлый рядъ мелкихъ сочиненій по физическимъ вопросамъ. Далѣе слѣдуютъ сочиненія *объ органической природѣ:* 1) 9 книгъ зоологіи; 2) о растеніяхъ (περὶ φυτῶν), 3) о частяхъ животныхъ, 4) о передвиженіи животныхъ, 5) о происхожденіи животныхъ, 6) о дыханіи (περὶ πνεύματος), 7) объ ощущеніи, 8) 3 книги о душѣ—*психологія* Аристотеля.

Въ-третьихъ, идутъ метафизическія сочиненіи, *метафизика*[2]) (14 книгъ) состоитъ изъ многихъ различныхъ изслѣдованій, соединенныхъ между собою чисто внѣшнимъ образомъ.

Въ-четвертыхъ, *этическія сочиненія.* Этика Аристотеля дошла въ трехъ спискахъ: 1) Никомахова (по имени сына Аристотеля) въ 10 книгахъ, несомнѣнно подлинная, хотя и съ нѣкоторыми вставками, 2) Эвдемова этика,

---

[1]) Александріецъ около 200 года до Р. Хр.; его списокъ передается Діогеномъ Лаэрціемъ.

[2]) Слово метафизика имѣетъ случайное происхожденіе и было неизвѣстно Аристотелю. Всѣ сочиненія по „первой философіи" были помѣщены редакторами сочиненій Аристотеля послѣ его физики τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Отсюда терминъ „метафизика", который встрѣчается впервые въ эпоху Августа у перипатетика Николая Дамаскина.

близкая къ первой и принадлежащая ученику Аристотеля Эвдему, 3) такъ-называемая большая этика; она собственно самая краткая изъ всѣхъ трехъ и представляетъ изъ себя извлеченія изъ двухъ вышеупомянутыхъ.

Въ-пятыхъ, *политика* въ 8 книгахъ. Далѣе слѣдуютъ сочиненія по экономикѣ, риторикѣ, трактатъ о поэтическомъ искусствѣ и цѣлый рядъ изслѣдованій по различнымъ вопросамъ. Всѣхъ 1000 книгъ, конечно, я перечислять не буду.

Интересенъ вопросъ, для кого и для какой цѣли назначались эти книги? Онѣ не были изданы самимъ Аристотелемъ. Иные думали, что это—нѣчто въ родѣ студенческихъ записокъ, которыя даже не редактировались учителемъ; другіе, напротивъ, полагаютъ, что Аристотель самъ писалъ свои сочиненія или во всякомъ случаѣ редактировалъ ихъ. Первый взглядъ едва ли вѣренъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ, какъ въ XII книгѣ метафизики, мы имѣемъ дѣло, несомнѣнно, съ черновымъ наброскомъ самого Аристотеля, который пользовался имъ при своихъ чтеніяхъ. (Мы, напр., встрѣчаемся здѣсь съ выраженіями такого рода: „послѣ этого надо сказать“, что μετὰ ταῦτα ὅτι и т. д.). Вообще, если сочиненія Платона являются намъ какъ бы собраніемъ законченныхъ художественныхъ изваяній, произведенія Аристотеля скорѣе вводятъ насъ какъ бы въ мастерскую, въ лабораторію ученаго и мыслителя: въ нихъ все дѣло въ мысли, а не въ формѣ. Отдѣльныя сочиненія представляютъ собою соединеніе отдѣльныхъ изслѣдованій, иногда въ высшей степени тщательно и глубоко разработанныхъ, иногда не законченныхъ, иногда приведенныхъ лишь во внѣшнюю связь.

Возьмемъ для примѣра метафизику. Въ ней мы находимъ рядъ различныхъ изслѣдованій. Первая книга заключаетъ въ себѣ общее опредѣленіе метафизической науки и разборъ предшествовавшихъ философій. Третья, четвертая, шестая, седьмая, восьмая и девятая книги составляютъ одно цѣльное изслѣдованіе по основнымъ метафизическимъ вопросамъ. Десятая книга (о единомъ) не связана съ предыдущими. Пятая книга стоитъ отдѣльно, но на нее ссылаются другія сочиненія. Безъ введенія и заключенія она представляетъ изъ себя какъ бы справочный словарь философскихъ терминовъ, который имѣлъ существенное значеніе только въ рукахъ учениковъ. Двѣнадцатая книга — черновой конспектъ, которымъ могъ пользоваться самъ Аристотель. Тринадцатая и четырнадцатая книга разбираютъ ученіе объ идеяхъ и числахъ Платона. Мѣстами отрывки изъ этой книги вписаны въ 9-ю главу первой книги. Очевидно, онѣ были подготовительной работой къ первой книгѣ. Одиннадцатая книга распадается на двѣ части, изъ коихъ первая представляетъ изъ себя краткій конспектъ или эскизъ III, IV и VI книги, а вторая подложную компилляцію физики Аристотеля. Такимъ образомъ вся метафизика является какъ бы сшитой изъ отрывковъ, часто не имѣющихъ между собою связи и, очевидно, она не предназначалась для изданія.

При разсмотрѣніи сочиненій Аристотеля достойно вниманія то обстоятельство, что многія сочиненія взаимно ссылаются другъ на друга (напр., аналитика и топика, физика и метафизика), какъ если бы они составляли главы или отдѣлы одного большого сочиненія. Очевидно, что въ изданномъ

сочиненіи не можетъ быть ссылокъ на неизданныя, и такъ какъ сочиненія Аристотеля нерѣдко ссылаются другъ на друга, то ясно, что они составляютъ части одного цикла, который не предназначался для публики и былъ обработанъ позднѣйшими издателями. Но отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы это были исключительно черновики, ибо отдѣльныя части замѣчательно тщательно отдѣланы. Наконецъ въ отдѣльныхъ книгахъ Аристотель иногда обращается къ „слушателямъ", что доказываетъ, что его сочиненія первоначально предназначались для нихъ и лишь впослѣдствіи стали доступны болѣе широкому кругу читателей. Разсматривая эти сочиненія, какъ спеціальное достояніе школы, перипатетики ревностно хранили ихъ, дорожили ими несравненно болѣе, чѣмъ изданными, обнародованными Аристотелемъ сочиненіями, которыя теперь всѣ утрачены.

Такое отношеніе учениковъ уже само по себѣ свидѣтельствуетъ, что сочиненія Аристотеля носятъ на себѣ печать его личной работы. Особенности слога, изложенія, многія ссылки и обороты рѣчи, доказываютъ намъ также, что это отнюдь не могли быть простыя записки учениковъ. При всей небрежности, неровности формы содержаніе слишкомъ сложно и разработано, мысль слишкомъ сжата для простыхъ ученыхъ бесѣдъ. Такой превосходный стилистъ, какъ Θеоѳрастъ, несомнѣнно сгладилъ бы шероховатости слога при составленіи лекцій. До насъ дошла посредствомъ Симплиція переписка Эвдема съ Θеоѳрастомъ относительно точнаго текста одного мѣста изъ „физики". Наконецъ всѣмъ сочиненіямъ Аристотеля присущъ особый стиль, множество оборотовъ, постоянно повторяющихся, терминологія, чрезвычайно тонко разработанная. На всѣхъ лежитъ печать одной мысли, одного ума.

Теперь мы перейдемъ къ изложенію самой философіи Аристотеля.

Аристотелевская философія. Введеніе.

Философія Аристотеля вытекаетъ изъ Платоновой философіи, такъ же какъ послѣдняя вытекала изъ ученія Сократа. Правда, Аристотель изслѣдуетъ ученія всѣхъ предшествовавшихъ философовъ, какъ и Платонъ; онъ критикуетъ ихъ всѣхъ; но въ своихъ взглядахъ на предшествовавшія ученія онъ большею частью сходится съ Платономъ. Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ его система есть совершенный платонизмъ, въ другихъ она существенно противоположна этому ученію.

Платонъ и Аристотель оба—философы умозрительные, исходящіе изъ основныхъ началъ Сократа: оба они, несмотря на значительныя различія, въ сущности имѣютъ одинъ и тотъ же взглядъ на самую природу знанія; въ ихъ глазахъ знаніе имѣетъ свое начало въ разумѣ (νοῦς ἀρχὴ ἐπιστήμης), въ понятіяхъ, а не въ ощущеніяхъ. Истинное знаніе есть логическое знаніе, которое достигается посредствомъ изслѣдованія понятій, ихъ образованія и сочетанія. Понятіями постигается дѣйствительное въ вещахъ, ихъ неизмѣнная сущность, ихъ конечное основаніе, всеобщее и необходимое въ нихъ. И эта сущность вещей, то, что въ нихъ истинно и дѣйствительно, заключается въ общихъ началахъ, въ родовыхъ формахъ или видахъ—εἴδη, которые составляютъ со-

держаніе нашихъ понятій. Такимъ образомъ мы находимъ здѣсь принципіальное согласіе. Философія Аристотеля является точно такъ же, какъ философія Сократа и Платона, наукой понятія. Все единичное, частное сводится индуктивнымъ путемъ къ всеобщимъ понятіямъ.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ особенности Аристотелевой философіи объясняются ея противоположностью платонизму. Платонъ искалъ познанія, истины, красоты въ сверхчувственномъ мірѣ, Аристотель—въ изученіи міра дѣйствительнаго. Платонъ противополагаетъ идеи—міру явленій, ложному, призрачному, раздробленному отраженію истины. Аристотель, напротивъ того, признаетъ дѣйствительность міра явленій. Платонъ—философъ идеала, Аристотель—реалистъ, философъ дѣйствительности. Но онъ реалистъ не потому, чтобы онъ отрицалъ идеалъ, а потому, что онъ не противополагаетъ понятія дѣйствительности, идеи — вещамъ: идеи не противополагаются міру, но осуществляются въ немъ, наполняютъ его. „Сущность вещей не можетъ быть отрѣшена отъ того, чего она есть сущность", говоритъ Аристотель. Вся его полемика противъ Платона основывается на томъ, что идеи, находящіяся въ „умномъ мѣстѣ" за предѣлами дѣйствительности, не объясняютъ вещей, не наполняютъ ихъ, но лишь удваиваютъ, повторяютъ ихъ собою. На самомъ дѣлѣ, если онѣ суть живыя силы, то ими должно опредѣляться всякое движеніе, развитіе, жизнь, все дѣйствительное. Для Аристотеля, какъ и для Платона, общее предшествуетъ частному, опредѣляетъ частное (какъ всякая вещь логически опредѣляется общими признаками и понятіями); но именно поэтому общія формы (эти γένη καὶ εἴδη), соотвѣтствующія нашимъ понятіямъ, суть живыя силы, имѣющія полную дѣйствительность, а не отвлеченный идеалъ, который никогда и никоимъ образомъ не можетъ осуществиться въ дѣйствительности. Изъ этой особенности основныхъ воззрѣній Аристотеля объясняются и методологическія различія его отъ Платона. Въ своемъ реализмѣ онъ яснѣе различаетъ между теоретическимъ и практическимъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, не полагая непроходимой бездны между дѣйствительностью и идеаломъ, между явленіемъ и понятіями, Аристотель не противополагалъ опыта умозрѣнію; примиреніе опыта и умозрѣнія, ихъ гармоническій синтезъ — вотъ верховный научный принципъ Аристотеля. Поэтому діалектика понятій утрачиваетъ для Аристотеля то верховное метафизическое значеніе, которое она имѣла при Платонѣ: то, что подлежитъ изслѣдованію, объясненію, познанію, что возбуждаетъ въ насъ изумленіе,—это дѣйствительность. Поэтому философія должна познавать эту дѣйствительность и сводить ее къ такимъ началамъ и принципамъ, которые на самомъ дѣлѣ соотвѣтствуютъ ей. И Аристотель стремится къ всестороннему изслѣдованію данныхъ опыта, къ изученію явленій, прежде чѣмъ восходить къ общимъ началамъ. Въ естествознаніи онъ отвергаетъ законность апріорныхъ, діалектическихъ соображеній о природѣ: онъ требуетъ естественно-историческаго изученія (φυσικῶς σκοπεῖν).

Діалектика, или наука о понятіяхъ, превращается у Аристотеля въ логику. Она не есть метафизическая наука о сущемъ, какъ у Платона, а наука о формахъ мышленія и познаванія. Вмѣстѣ съ тѣмъ эмпирическое знаніе пріобрѣтаетъ для Аристотеля самостоятельную цѣну.

Философія Аристотеля обыкновенно дѣлится на теоретическую и практическую. Самъ Аристотель признавалъ еще одну часть — поэтику, которая имѣетъ предметомъ творческую, производящую дѣятельность. Теоретическая философія въ свою очередь дѣлится на математику, физику и метафизику, практическая — на экономику, этику и политику. Вѣроятно, это дѣленіе установлено не самимъ Аристотелемъ, но было принято уже впослѣдствіи въ его школѣ.

Логика Аристотеля.

Аристотель былъ отцомъ логики — науки о формахъ нашего мышленія, какъ познавательной дѣятельности.

Общіе элементы логическаго мышленія суть понятіе, сужденіе и умозаключеніе, которое въ особенности привлекло къ себѣ вниманіе Аристотеля: его теорія силлогизмовъ является существенной частью формальной логики, какъ она преподается еще въ наши дни. Намъ нѣтъ времени подробно останавливаться на этой части аристотелевскаго ученія, какъ это обыкновенно дѣлается въ спеціальномъ курсѣ по логикѣ. Но, если мы сравнимъ, чтò было въ этой наукѣ сдѣлано Аристотелемъ и чтò до него, то найдемъ громадный шагъ впередъ. Сократъ открылъ логическіе принципы знанія. Платонъ установилъ дѣленіе (διαίρεσις) понятій, Аристотелю принадлежитъ ученіе о научномъ доказательствѣ.

На умозаключеніи основывается научное доказательство вообще. Наука, какъ это указываетъ уже Платонъ, заключается въ знаніи причинъ, изъ которыхъ объясняется необходимая послѣдовательность, связь явленій; зная причины явленія, мы понимаемъ, почему то или другое событіе необходимо, почему оно не можетъ быть инымъ, чѣмъ оно есть — ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. Поэтому-то всѣ научныя положенія и должны выводиться изъ необходимыхъ посылокъ, путемъ цѣпи посредствующихъ необходимыхъ заключеній, при чемъ ни одно звено не должно быть пропущено. Это и есть ἀπόδειξις — доказательство. То, что извѣстно намъ изъ воспріятій, должно быть понятно изъ причинъ, и процессъ научнаго познанія долженъ логически воспроизвести отношеніе между причиной и ея слѣдствіемъ.

Но самое доказательство предполагаетъ нѣкоторыя высшія, общія посылки, которыя не могутъ быть доказаны; иначе доказательство простиралось бы до безконечности и не имѣло бы твердой точки опоры: это — высшія посылки или начала (ἀρχαί) каждой науки, которыя лежатъ въ ея основаніи, не могутъ быть доказаны. Такія начала познаются разумомъ непосредственно. Къ числу этихъ непосредственныхъ началъ (ἄμεσα) относится законъ противорѣчія, аксіомы (ἀξιώματα) математики. Затѣмъ другія, не подлежащія доказательству начала, суть нѣкоторыя обобщенныя данныя опыта, служащія частнымъ основаніемъ отдѣльныхъ наукъ (ἴδιαι ἀρχαί), напримѣръ, сумма астрономическихъ наблюденій (ἀστρολογικὴ ἐμπειρία), служащая основаніемъ для нашихъ астрономическихъ знаній (ἀστρολογικὴ ἀπόδειξις, ἐπιστήμη). Такимъ образомъ все *посредствуемое* знаніе предполагаетъ знаніе *непосредственное* или такое, которое не можетъ быть опосредствовано дедуктивнымъ

путемъ. Какъ общія начала, изъ которыхъ исходитъ доказательство, такъ и тѣ фактическія данныя, къ которымъ онѣ прилагаются, должны быть извѣстны намъ безъ доказательства. И какъ явленія познаются нами путемъ воспріятій, такъ и въ нашемъ разумѣ Аристотель признаетъ способность непосредственнаго *усмотрѣнія* общихъ началъ.

На ряду съ доказательствомъ выводнымъ стоитъ индукція — ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθ' ὅλου ἔφοδος. Посредствомъ наведенія могутъ быть добыты общія посылки, изъ которыхъ можетъ исходить научное доказательство. Но индукція приводитъ лишь къ вѣроятности, а не къ безусловной достовѣрности, ибо для безусловно-доказательной индукціи требовалось бы знаніе всѣхъ единичныхъ случаевъ. Такъ какъ подобное, совершенное, всеохватывающее наблюденіе всѣхъ частныхъ случаевъ невозможно, то Аристотель, иногда по примѣру Сократа, упрощаетъ индуктивный пріемъ: онъ полагаетъ въ основаніе наведенія нѣкоторыя *предположенія* — ἔνδοξα, имѣющія за себя авторитетъ знаменитыхъ философовъ или большинства, и затѣмъ сравниваетъ, сопоставляетъ ихъ между собою, разбираетъ, критикуетъ эти мнѣнія, чтобы такимъ путемъ добиться положительныхъ результатовъ. Передъ каждымъ изслѣдованіемъ Аристотель указываетъ всѣ трудности вопроса, приводитъ всѣ противоположныя различныя мнѣнія; онъ съ замѣчательнымъ искусствомъ владѣетъ этимъ критическимъ пріемомъ.

Но самое „наведеніе" Аристотеля еще носитъ слѣды своего діалектическаго происхожденія: это еще далеко не то систематическое обобщеніе опыта и наблюденія, которое мы находимъ въ современной индуктивной наукѣ. Техника индукціи выработалась вмѣстѣ съ техникой эксперимента. Античная мысль не настолько освободилась отъ природы, не настолько пріобрѣла независимости отъ внѣшнихъ явленій, чтобы „вопрошать природу" путемъ систематическаго эксперимента. Она болѣе наблюдала, чѣмъ испытывала ее. Аристотель—превосходный наблюдатель, но его наведеніе сводится въ лучшемъ случаѣ лишь къ діалектической провѣркѣ наблюденій.

Такимъ образомъ логика является орудіемъ, которымъ онъ хотѣлъ пользоваться для философскаго познанія. Λογική, логика, какъ ученіе о научномъ познаніи, есть собственно не часть философіи, а ея органъ, какъ впослѣдствіи школа окрестила сочиненія Аристотеля. Но въ основаніи этой чисто формальной логики лежитъ чисто философское представленіе о природѣ человѣческаго познанія. На него-то мы и направимъ теперь наше вниманіе.

Истинное познаніе направлено на изслѣдованіе сущности вещей, ихъ общихъ причинъ и общихъ свойствъ. Тотъ истинно знаетъ, кто понимаетъ причины явленій и можетъ предсказать ихъ съ точностью и достовѣрностью. Истину знаетъ тотъ, кто понимаетъ частное изъ общаго, можетъ выводить условное изъ безусловнаго, единичное изъ всеобщаго. Итакъ, знаніе есть знаніе общаго. Но, съ другой стороны, общее познается лишь изъ частнаго, сущность—изъ явленій, причины—изъ дѣйствій. Разъ общее не существуетъ само по себѣ, какъ идеи Платона, а лишь въ частномъ, въ явленіяхъ, то только въ нихъ оно и познается.

Такимъ образомъ, съ одной стороны, совершенно достовѣрная наука

есть дедуктивная: выводная. Элементы такого знанія суть умозаключеніе, сужденіе и, *понятіе*. Знаніе всецѣло является системой понятій, которыя сочетаются между собою по нѣкоторымъ общимъ логическимъ законамъ, знаніе опредѣляется всецѣло этими логическими законами, а также нѣкоторыми недопускающими доказательства самоочевидными истинами. Значитъ, оно имѣетъ внутри себя свое логическое основаніе, свой чисто-раціональный критерій: источникъ знанія лежитъ не въ ощущеніяхъ, не въ отдѣльныхъ воспріятіяхъ, изъ которыхъ ничто всеобщее, не можетъ быть объяснено; источникъ знанія заключается въ самомъ разумѣ, („разумъ—начало знанія“), въ способности усматривать общее, мыслить общія понятія.

Но, съ другой стороны, истинное знаніе не только *логично, оно положительно;* оно должно соотвѣтствовать дѣйствительности, тому, что есть; оно должно направляться на изученіе дѣйствительнаго, сущаго (въ смыслѣ существующаго). Постольку, слѣдовательно, оно опредѣляется *опытомъ.*

Отсюда возникаетъ философская задача, удовлетворительно не рѣшенная до нашихъ дней. Какъ можетъ наше познаніе удовлетворить этому двоякому требованію? Если знаніе чисто раціонально по своей природѣ, то не должны ли мы стремиться построить науку чисто раціональнымъ путемъ, дедуцируя ее изъ наиболѣе общихъ и отвлеченныхъ понятій разума (какъ дѣлаетъ, напримѣръ, Гегель)? И, если знаніе должно быть положительно, то не лежитъ ли его критерій внѣ области чисто логическихъ понятій и отношеній—въ самой эмпирической дѣйствительности или въ опытѣ, какъ это утверждаютъ философы-эмпирики? Въ этой дилеммѣ заключается требованіе согласовать умозрѣніе съ опытомъ. Аристотель учитъ, что нашъ разумъ имѣетъ въ себѣ самомъ начало и основаніе познанія. Знаніе безъ знанія немыслимо: πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προυπαρχούσης γίνεται γνώσεως. (Anal. Post. I, 1). И въ то же время Аристотель признаетъ, что въ человѣкѣ знаніе развивается постепенно изъ ощущенія и опыта, путемъ обобщенія. Какъ выйти изъ этого противорѣчія? Платонъ прибѣгаетъ здѣсь къ своей теоріи воспоминаній. Опытъ не научаетъ, а только напоминаетъ. Но, по особеннымъ причинамъ, о которыхъ я здѣсь не буду распространяться, Аристотель отвергъ ученіе Платона о предсуществованіи душъ, сохранивъ установленныя имъ различія между возможнымъ и дѣйствительнымъ знаніемъ. Человѣкъ *можетъ* знать то, чего онъ въ дѣйствительности еще не знаетъ, въ *возможности* его мысль обнимаетъ все мыслимое. И эта возможность осуществляется постепенно въ актѣ познаванія. Познаваніе происходитъ слѣдующимъ образомъ. Когда мы воспринимаемъ дѣйствительность, наше воспріятіе не есть простое пассивное состояніе, но извѣстная дѣятельность сознанія и разума по поводу того впечатлѣнія, которое производятъ въ душѣ внѣшніе предметы. Аристотель вмѣстѣ съ Платономъ признавалъ, что есть общія отношенія, которыя воспринимаются не ощущеніемъ, а разумомъ. Разумъ обладаетъ способностью непосредственно усматривать, ощущать всеобщее (νοῦς ἐστί πῶς αἴσθησις τῶν καθόλου). Съ другой стороны, какъ въ самомъ разумѣ есть способность непосредственнаго воспріятія общихъ началъ, такъ и во всѣхъ нашихъ вос-

пріятіяхъ есть логическая дѣятельность, потому что въ моихъ ощущеніяхъ, даже въ частныхъ впечатлѣніяхъ, я воспринимаю иногда нѣкоторыя общія свойства вещей (напр., цвѣтъ, запахъ и проч.).

Когда я ощущаю какую-нибудь вещь, я воспринимаю извѣстную совокупность ея свойствъ (не τόδε—это, а τοιόνδε—нѣчто „такое", напр., красное, жесткое, теплое или холодное). Эти свойства суть нѣчто общее, заключающееся въ данномъ частномъ предметѣ; такъ что ощущеніе наше направляется не только на данный единичный предметъ, но и на то общее, что въ немъ заключается. Я воспринимаю, напр., красный цвѣтъ въ данномъ цвѣткѣ; при воспріятіи ощущеніе задерживается, и отсюда возникаетъ память: предметъ исчезъ, но ощущеніе остается. Я воспринимаю другой цвѣтокъ, подобный первому... Такимъ путемъ черезъ посредство памяти возникаетъ отвлеченіе, образуясь изъ ощущеній. Разумъ и при ощущеніи не остается чисто пассивнымъ: ощущеніе является результатомъ самостоятельной психической реакціи на внѣшнее возбужденіе; результатомъ этой же реакціи при послѣдовательномъ повтореніи является память, а черезъ нее — постепенное обобщеніе. Въ памяти остается образъ, воспріятіе повторяется, составляется общій образъ, въ которомъ какъ бы сливаются общія черты всѣхъ отдѣльныхъ воспріятій. Все это происходитъ не безъ участія души. Потомъ душа уже различаетъ предметы по ихъ общимъ свойствамъ. Такимъ образомъ опытъ не есть источникъ знанія, но необходимое условіе познанія. Разумъ постепенно познаетъ всеобщее, доходитъ до понятій, порождая сначала эмпирическое познаніе, затѣмъ искусство, науку и, наконецъ, достигаетъ познанія высшихъ началъ. Такова въ общихъ чертахъ та теорія познанія, путемъ которой Аристотель стремился согласовать эмпиризмъ съ раціонализмомъ: вопросъ объ отношеніи частнаго къ общему и въ умозрѣніи является однимъ изъ основныхъ вопросовъ его метафизики.

Къ логикѣ Аристотеля обыкновенно относятъ также и его ученіе о категоріяхъ, каковыми являются тѣ высшія, наиболѣе общія понятія, при посредствѣ которыхъ мы мыслимъ все остальное.

Уже у Платона есть попытка обозрѣній общихъ понятій, подъ которыя подходятъ всѣ остальныя. Аристотель также попытался дать перечень тѣхъ общихъ точекъ зрѣній, понятій и отношеній, безъ которыхъ ничто не мыслится.

Этихъ категорій, какъ назвалъ ихъ Аристотель, десять 1) οὐσία или τί ἐστι, 2) ποσόν, 3) ποιόν, 4) πρός τί, 5) πού, 6) ποτέ, 7) κεῖσθαι, 8) ἔχειν, 9) ποιεῖν, 10) πάσχειν.

Всѣ вещи подходятъ подъ одно изъ этихъ понятій. Это—общій перечень точекъ зрѣній, съ которыхъ нашъ разумъ разсматриваетъ всѣ вещи. Самыя важныя категоріи суть первыя четыре: сущность, количество, качество, отношеніе. Остальныя категоріи суть лишь виды отношеній [1]).

[1]) Трактатъ о категоріяхъ, приписываемый Аристотелю, врядъ ли принадлежитъ самому Аристотелю; въ другихъ своихъ произведеніяхъ онъ имѣетъ въ виду, главнымъ образомъ, указанныя четыре первыя категоріи.

Метафизика Аристотеля, ея предметъ и задачи.

Метафизика есть терминъ, котораго Аристотель не зналъ. Четырнадцать книгъ его метафизики были помѣщены въ собраніи его сочиненій послѣ физики—μετὰ τὰ φυσικά, откуда и произошло названіе той области умозрительной философіи, которой онѣ посвящались: она характеризуется, какъ „за-физическая“. Самъ Аристотель называетъ метафизику то „первой философіей“, то даже теологіей. Предметомъ „первой философіи“ служитъ ученіе о сущемъ, о первыхъ началахъ и причинахъ сущаго; она отличается отъ „второй философіи“ или физики, какъ „ἡ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική“—„теорія первыхъ началъ и причинъ“. Если всѣ другія науки изслѣдуютъ лишь конкретные виды сущаго, опредѣленныя формы или отношенія его (напр., математика — величины, физика — вещество и движеніе), то „первая философія“ разсматриваетъ „сущее, какъ таковое и то, что относится къ нему, какъ къ сущему“ (τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ ᾗ ὄντι). Она разсматриваетъ такимъ образомъ самыя общія опредѣленія сущаго, самыя общія начала всего существующаго; она—самая общая наука и вмѣстѣ—самая трудная, такъ какъ здѣсь достигаются крайніе предѣлы отвлеченія.

Всѣ науки имѣютъ дѣло съ различными видами сущаго; но что такое сущее само по себѣ, что такое сущность вещей (τί ἐστι οὐσία?) — Есть ли сущность вещей нѣчто вещественное, какъ думали древнѣйшіе физики, или нѣчто идеальное, какъ утверждаетъ Платонъ? Существуютъ ли только одни тѣла, или же на ряду съ ними слѣдуетъ признать и безтѣлесныя начала? Далѣе, какъ относится познаваемая дѣйствительность къ познающему разуму? Если сущее получаетъ въ нашей познавательной дѣятельности общія опредѣленія, если оно мыслится и познается посредствомъ общихъ понятій, то какъ относятся эти понятія къ познаваемой дѣйствительности, къ единичнымъ вещамъ? Что существуетъ истиннымъ образомъ, чему принадлежитъ подлинное бытіе? Этимъ единичнымъ вещамъ, какъ того хотѣлъ Антисѳенъ, или же тѣмъ общимъ началамъ (τὰ κοινά), которыя мыслимы въ нашихъ родовыхъ или видовыхъ понятіяхъ, тѣмъ идеальнымъ формамъ, о которыхъ говоритъ Платонъ? И, далѣе,—къ чему сводятся эти общія начала? Суть ли они простыя свойства, качества вещей, или реальныя сущности, на подобіе платоновыхъ идей?

Аристотель тщательно анализируетъ философскія проблемы, завѣщанныя предыдущимъ умозрѣніемъ, проблемы объ отношеніи единства ко множеству, о природѣ числа, объ отношеніи сущаго къ измѣняющемуся. Вы помните эту послѣднюю проблему, поставленную еще въ Элейской школѣ: есть только сущее, абсолютно сущее, неизмѣнное, тожественное себѣ; изъ такого понятія о сущемъ не только нельзя понять измѣненія или движенія и множества, наблюдаемаго въ природѣ, но, наоборотъ, надо признать и то и другое призрачнымъ, несуществующимъ.

Съ точки зрѣнія идей Платона также нельзя объяснить реальный процессъ всемірной эволюціи. И вотъ Аристотель разрабатываетъ чрезвычайно плодотворное понятіе о двухъ формахъ бытія—возможнаго и дѣйствительнаго, потенціальнаго и актуальнаго (δύναμις и энергіи ἐνέργεια); процессъ развитія

объясняется какъ результатъ соотношенія потенціальныхъ силъ къ дѣйствующимъ энергіямъ или какъ результатъ перехода отъ потенціальнаго состоянія къ актуальному.

Метафизика Аристотеля не есть результатъ произвольнаго творческаго построенія. И здѣсь, какъ и въ другихъ наукахъ прежде, чѣмъ придти къ какимъ-либо положительнымъ выводамъ, Аристотель наблюдаетъ, обобщаетъ свои наблюденія и анализируетъ ихъ. Его метафизика и есть результатъ систематическаго анализа проблемы греческой философской мысли. Это замѣтно уже съ первой книги этого труда, гдѣ мы находимъ краткій критическій обзоръ предшествовавшей греческой философіи, краткую исторію греческой философіи.

Четыре причины.

Разсматривая своихъ предшественниковъ, Аристотель стремится выяснить, какія самыя общія опредѣленія сущаго они давали. Какъ они понимали сущность вещей, самыя первыя начала и причины всего существующаго? Сначала іонійскіе физики признавали началами всего существующаго то, изъ чего все происходитъ и во что все разрѣшается, или матерію, изъ которой все происходитъ и въ которую все разрѣшается, тотъ субстратъ измѣненія, который остается неизмѣннымъ во всѣхъ видимыхъ измѣненіяхъ — вода Ѳалеса, воздухъ Анаксимена, огонь Гераклита и др. Вскорѣ замѣтили однако, что одной стихіей не обойдешься, изъ единаго однороднаго вещества не объяснишь различія вещей; и вотъ стали признавать множество разнородныхъ матеріальныхъ элементовъ, изъ которыхъ складываются вещи и на которыя онѣ разлагаются — четыре стихіи Эмпедокла, которыя онъ уподоблялъ четыремъ основнымъ краскамъ на палитрѣ художника, гомойомеріи Анаксагора, атомы Демокрита.

Но и этого оказалось мало: изъ одного субстрата вещей, изъ одного матеріала природы столь же мало можно объяснить ихъ дѣйствительное измѣненіе, движеніе, развитіе или возникновеніе ихъ формъ, ихъ родовъ и видовъ. Какъ объяснить данную статую изъ того мрамора или мѣди, изъ которой она сдѣлана, или данный домъ—изъ того лѣса, изъ котораго онъ построенъ. Существуетъ причина измѣненія, которую нельзя отождествлять съ субстратомъ измѣненія; существуетъ лѣсъ; но самъ по себѣ этотъ матеріалъ, какъ таковой, еще не объясняетъ ту движущую силу, которая привела его въ данную форму. Движеніе не сводится къ веществу; оно имѣетъ начало, отличное отъ вещества, отъ матеріала; или, точнѣе, оно имѣетъ нематеріальное начало. Это мы уже видѣли, разбирая ученіе Анаксагора и Демокрита: изъ атомовъ, изъ непроницаемости и плотности атомовъ, изъ ихъ фигуры, изъ геометрическихъ свойствъ тѣлъ, движеніе не объясняется. И вотъ, на ряду съ матеріальнымъ началомъ, греческая философія, еще до Аристотеля, признаетъ нематеріальное начало движенія (ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς или ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως).

Но это еще не все. Разсматривая различные виды причинности, Аристотель находитъ, что есть дѣйствія, которыя обусловливаются не своимъ

началомъ, а своимъ концомъ и объясняются только изъ своего конца, составляющаго ихъ цѣль. Если ребенокъ видитъ въ первый разъ рыболова, онъ не понимаетъ, зачѣмъ онъ дѣлаетъ удочку, зачѣмъ онъ идетъ къ водѣ, зачѣмъ онъ насаживаетъ приманку на крючокъ, бросаетъ его въ воду и сидитъ въ молчаніи у воды, не понимаетъ до тѣхъ поръ, пока дѣйствія рыболова не придутъ къ концу. Всякое разумное человѣческое дѣйствіе объясняется изъ своего конца, изъ своей цѣли. Отсюда, новый видъ идеальной или конечной причинности, новый видъ причины — цѣль, τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα—„то, ради чего“ совершаются различныя дѣйствія. Этотъ видъ причинности, дѣйствующей по цѣлямъ, или телеологической, конечной причинности, наблюдается, однако, не въ однихъ человѣческихъ дѣйствіяхъ: по цѣлямъ дѣйствуютъ животныя, по цѣлямъ дѣйствуютъ ихъ безсознательные инстинкты; цѣли преслѣдуетъ художникъ, воплощающій свои идеальныя представленія въ данномъ ему матеріалѣ, цѣли преслѣдуетъ и великая безсознательная художница—природа въ своемъ органическомъ творчествѣ. *Проводя эту аналогію, Аристотель постоянно указываетъ, что нельзя разсматривать природу какъ мертвый механизмъ: въ ней есть* причинность, дѣйствующая *по цѣлямъ*: отсюда понятно и разумное *устройство* природы. Поэтому природа допускаетъ телеологическое объясненіе, подобно тому, какъ отдѣльные органы живыхъ существъ объясняются изъ ихъ цѣли, изъ назначенія, въ общемъ строеніи, въ общей жизни цѣлаго. Наконецъ есть еще одинъ видъ причинъ, еще одно начало дѣйствительности, которое также не сводится къ матеріи: это начало есть видъ, или форма. Въ самомъ дѣлѣ, изъ матеріи не объясняется форма матеріи, ея видъ или родъ; изъ субстрата измѣненія не объясняется та окончательная форма, которую онъ (субстратъ) получаетъ. Напримѣръ, статуя есть форма мѣди, мѣдь—форма или видъ матеріи. Платонъ, какъ извѣстно, сводилъ всѣ видовыя и родовыя формы вещей, мыслимыхъ въ нашихъ понятіяхъ, *къ идеямъ*, доказывалъ, что роды и виды суть общія начала, которыя не могутъ сводиться къ единичнымъ и преходящимъ чувственнымъ, матеріальнымъ вещамъ. Аристотель также признаетъ роды и виды (γένη καὶ εἴδη) или родовыя и видовыя формы за реальныя и всеобщія начала, опредѣляющія собою индивидуальныя вещи.

Когда мы спрашиваемъ себя, что такое есть данная вещь (τί ἐστι, или τί ἦν τὸ πρᾶγμα τοῦτο), то въ отвѣтъ на этотъ вопросъ мы опредѣляемъ данную вещь по ея родовой или видовой формѣ, — напр., статуя, столъ, человѣкъ. Эта форма и составляетъ сущность этой вещи—ея τὸ τί ἦν εἶναι, выражаясь терминомъ Аристотеля.

Итакъ, вотъ каковы четыре вида причинъ, которые Аристотель находитъ у предшествовавшихъ ему философовъ.

1. Матеріальная причина (ὕλη, το ὑποκείμενον), которая является субстратомъ всякаго измѣненія, изъ которой возникаютъ всѣ вещи, и въ которую онѣ разрѣшаются; это—перво-причина іонійскихъ физиковъ.

2. Та, откуда начало движенія (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), напримѣръ, умъ Анаксагора.

3. Противоположная второй—конецъ движенія или дѣйствія—τὸ οὗ ἕνε-

κα—„то, ради чего“ что-либо совершается, или *благо* Платона (какъ конечная цѣль всякаго генезиса и движенія).

4. Форма, составляющая опредѣленный видъ вещи, сущность, у Аристотеля [1]) τὸ τί ἦν εἶναι (ср. Met. I, 3.).

Разсматривая ученія своихъ предшественниковъ, Аристотель указываетъ, что всѣ они признавали какія-либо изъ только что названныхъ причинъ, при чемъ, по его мнѣнію, главнѣйшимъ недостаткомъ „первой философіи“ этихъ предшественниковъ была ихъ односторонность. Они ограничивались отдѣльными видами, отдѣльными родами причинъ, забывая объ остальныхъ. Такъ, древнѣйшіе физики и атомисты все сводили къ матеріальному началу; Анаксагоръ, пришедшій впервые къ ученію о Разумѣ, какъ первомъ двигателѣ, не видитъ въ Разумѣ начала конечной причинности. Наконецъ Платонъ въ своемъ противоположеніи формы и матеріи забываетъ производящую, дѣйствующую причинность—„начало движенія“.

Критика Платона. Отношеніе общаго къ частному.

Платонъ сводитъ истинныя начала и сущность вещей къ ихъ формѣ, къ ихъ идеальному умопостигаемому виду, или идеѣ.

Аристотель подвергаетъ это ученіе самой рѣзкой критикѣ. Повидимому, онъ совершенно отрицалъ это ученіе, но на самомъ дѣлѣ онъ никогда не могъ совершенно отдѣлаться отъ него и отвергъ его гораздо менѣе, чѣмъ хотѣлъ. Критика идеологіи Платона находится въ XIII и XIV книгѣ „Метафизики“ и въ 9-й главѣ I книги ея.

Прежде всего, съ точки зрѣнія Аристотеля, идеи недостаточно доказаны. Доказательства либо слабы, либо противорѣчивы или, наконецъ, доказываютъ больше, чѣмъ надо. Если есть идеи всего, то есть идеи отрицанія (τῶν ἀποφάσεων), идеи относительнаго, гибнущаго (τῶν φθαρτῶν), такъ что смерть, уничтоженіе, отношеніе (τὰ πρός τι) также имѣютъ свои идеи.

Далѣе; послѣ нѣкоторыхъ несущественныхъ, иногда даже придирчивыхъ замѣчаній, быть можетъ заимствованныхъ у мегариковъ, Аристотель переходитъ къ основному недостатку ученія объ идеяхъ. *Идеи не объясняютъ ни бытія, ни генезиса*, или происхожденія вещей. Идеи не обусловливаютъ собою бытія вещей, потому что онѣ имъ внутренно не присущи. Онѣ находятся за предѣлами міра, „въ умномъ мѣстѣ“. Вѣчныя, неподвижныя (ἀκίνητα), онѣ могли бы быть причинами скорѣе покоя и неподвижности, чѣмъ началомъ движенія и генезиса. Безъ дѣйствія какой-либо живой силы единичныя вещи, причастныя идеямъ, не могли бы возникнуть. Платоновой философіи недостаетъ — *αἰτία, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς* („причина, откуда начало измѣненія“), между тѣмъ какъ задача философіи именно и заключается въ познаніи видимаго міра явленій.

---

[1]) Τὸ τί ἦν εἶναι всякой вещи есть ея суть, то, что она есть дѣйствительно и что постигается разумомъ, какъ ея истинное, подлинное εἶναι; истинное опредѣленіе вещи есть понятіе этой сущности. Τί ἦν употребляется здѣсь, какъ напр., въ вопросѣ τί ἦν τὸ πρᾶγμα τοῦτο, что это за вещь?

Столь же мало способствують идеи *познанію* вещей. Онѣ не могутъ быть ихъ сущностью, разъ онѣ внѣ ихъ, ибо сущность не можетъ быть внѣ того, чего она есть сущность. Предполагая для каждой вещи одноименную съ ней идею, платоники лишь совершенно безполезно удвояютъ предметы. Содержаніе идей совершенно равно содержанію тѣхъ эмпирическихъ вещей, коихъ онѣ суть идеи: онѣ только тѣмъ и отличаются, что онѣ вѣчны, а вещи скоропреходящи. Понятія въ родѣ „лошадь въ себѣ", „человѣкъ въ себѣ" суть лишь *αἰσθητὰ ἀίδια* — апоѳеоза чувственныхъ вещей, перенесеніе ихъ въ область вѣчнаго бытія; это—нѣчто въ родѣ греческихъ боговъ—безсмертныхъ бого-человѣковъ.

На такихъ основаніяхъ Аристотель опровергаетъ ученіе Платона о томъ, что умопостигаемая сущность вещей имѣетъ бытіе, отличное отъ единичныхъ чувственныхъ предметовъ. Критика, повидимому, сильная и сокрушительная; но оказывается, что Аристотель даетъ одной рукой то, что разрушаетъ другой.

По мнѣнію Аристотеля, Платонъ справедливо признаетъ реальность общаго, универсальнаго. Аристотель совершенно сходится съ нимъ въ этомъ отношеніи. Безъ допущенія — *εἴδη*, т.-е. общихъ видовыхъ и родовыхъ началъ или идей, опредѣляющихъ собою всѣ вещи, ихъ нельзя было бы *понимать*. Если бы не было ничего общаго, ничего „единаго о многомъ" (*ἓν κατὰ πολλῶν*), то не было бы знанія: ибо знаніе направляется на общее и не можетъ охватывать совокупности вещей въ отдѣльности. Если бы не было ничего общаго, объемлющаго частное, то возможно было бы только ощущеніе, а не знаніе, не понятіе.

Далѣе, не было бы ничего вѣчнаго и неподвижнаго. Не было бы различій: ибо всѣ различія вещей опредѣляются ихъ свойствами, а свойства суть нѣчто общее; не было бы родовъ и видовъ, которые суть нѣчто дѣйствительное.

Стало быть, есть нѣчто „единое во многомъ": есть универсальныя родовыя понятія, относящіяся ко многимъ единичнымъ предметамъ, имѣющія реальное бытіе, дѣйствительное основаніе. Но ихъ не слѣдуетъ *раздѣлять* *χωρίζειν*, *χωριστὸν ποιεῖν* отъ вещей: „единое о многомъ", *ἓν κατὰ πολλῶν*, не слѣдуетъ превращать въ *ἓν παρὰ τὰ πολλά* („единое отдѣльно отъ многаго"), какъ это дѣлаетъ Платонъ съ идеями.

Немыслимо, чтобы сущность была внѣ того, чего она есть сущность. Нѣтъ человѣка внѣ людей; но видъ (*εἶδος*) внутренно присущъ вещамъ (*ἐνυπάρχει*), какъ та форма (*μορφή*), которая дѣлаетъ каждую вещь тѣмъ, что она есть. Итакъ, спрашивается, что же есть сущность? Она не есть отвлеченное понятіе, не есть что-либо общее (*κοινόν*, *κοινῇ κατηγορούμενον*). То, что присуще многому, что сказывается о многомъ, не есть вещь или сущность. Сущность *οὐσία* есть лишь индивидуальное существо—*τόδε τί καθ' ἕκαστον*, не человѣчество, а человѣкъ—*ὅδε ὁ ἄνθρωπος*; слѣдовательно, сущность есть то, что не можетъ сказываться о какомъ-либо другомъ подлежащемъ, но то реальное подлежащее, о которомъ все сказывается.

Но тутъ-то и возникаетъ самая большая трудность—*πασῶν χαλεπωτάτη*

ἀπορία. Если существуютъ только единичныя вещи, то какъ можно ихъ познавать или правильно мыслить въ нашихъ общихъ понятіяхъ? Вѣдь знаніе направляется не на единичное, а на общее. На вопросъ, „что такое это за вещь“—τί ἐστι или τί ἦν τὸ πρᾶγμα τοῦτο—я по необходимости даю общее опредѣленіе. Аристотель слѣдующимъ образомъ рѣшаетъ этотъ вопросъ: сущность вещи въ самой ея индивидуальности опредѣляется общимъ видомъ или формой, которая въ ней воплощается. Сущность вещи есть данная форма въ данной матеріи, τὸ σύνολον, сочетаніе матеріи и формы — οὐσία οὕτως ὡς συνθετή; сущность вещи есть внутренно присущая ей видовая форма — ἡ οὐσία γάρ ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν (Met. VII, II, 25).

Здѣсь міросозерцаніе Аристотеля рѣзко отличается отъ платоновскаго: *подобно Платону онъ признаетъ общія начала, но видитъ ихъ реализацію лишь въ единичныхъ вещахъ.* Однако онъ не становится на сторону киниковъ, утверждавшихъ, что общія начала суть лишь наши субъективныя понятія,— слова, которымъ въ дѣйствительности ничто не соотвѣтствуетъ; *онъ признаетъ, что общія начала, общія формы существуютъ, но не отдѣльно отъ вещей, а въ самихъ вещахъ, въ самой конкретной дѣйствительности.* Поэтому Аристотель допускаетъ возможность познанія лишь въ формѣ общихъ понятій и ставитъ задачей научнаго изслѣдованія раскрытіе общихъ законовъ въ индивидуальныхъ явленіяхъ. Такъ онъ учитъ во всемъ: не даромъ онъ является творцомъ сравнительной анатоміи: онъ старается открыть единство формъ въ разнообразіи индивидуумовъ.

Аристотель видитъ капитальную проблему философіи въ отношеніи общихъ понятій къ вещамъ. Что такое роды и виды, и какъ они относятся къ индивиду, къ единичному существу или единичной вещи? Онъ превосходно сознаетъ трудности этой проблемы и намѣчаетъ свой путь къ ея рѣшенію. Безформенная вещь не есть вещь, а развѣ лишь „вещество“, т.-е. „матеріалъ“ (ὕλη) или возможность вещи; отвлеченная форма или родовое понятіе также не есть дѣйствительная вещь, дѣйствительное существо, или сущность (οὐσία). Дѣйствительная вещь есть конкретная, воплощенная форма; она есть цѣлое, состоящее изъ матеріи и формы. Но, такимъ образомъ, оказывается, что простыхъ сущностей нѣтъ, что каждая дѣйствительная сущность есть нѣчто *сложное*, и притомъ нѣчто сложное по самому понятію своему. Это у Аристотеля не продумано до конца, и отсюда — множество противорѣчій его метафизики, необычайная запутанность нѣкоторыхъ основныхъ ея понятій. При всемъ отличіи своемъ отъ Платона, онъ не можетъ вполнѣ порвать связи съ его ученіемъ объ универсальныхъ сущностяхъ — идеяхъ; и это противорѣчіе сказывается въ его онтологіи.

Если мы возьмемъ Index Aristotelicus Боница, это драгоцѣннѣйшее пособіе при изученіи Аристотеля, и откроемъ его на словѣ „οὐσία“, то увидимъ, въ сколь различныхъ смыслахъ употреблялъ Аристотель это слово:

1. οὐσία опредѣляется у него какъ ὑποκείμενον ἔσχατον, то подлежащее, которое ни о чемъ не сказывается, но о которомъ сказывается все остальное: только единичная субстанція, единичное существо есть сущность (τὸ καθ' ἕκαστον ἡ οὐσία... τῶν καθόλου λεγομένων οὐδὲν οὐσία).

2. Тѣмъ не менѣе сущностями называются въ извѣстномъ смыслѣ также виды и роды, поскольку видомъ и родомъ опредѣляется существо вещи—то, что она есть (τὸ τί ἐστι); Аристотель даже зоветъ роды и виды „вторичными сущностями“ (δεύτεραι οὐσίαι).

3. Есть тексты гдѣ сущность или οὐσία сближается съ матеріальнымъ субстратомъ, а иногда — съ элементарными тѣлами (стихіями), напр. огнемъ, водой и пр.

4. Наконецъ, οὐσία опредѣляется, какъ сложное цѣлое (οὐσία ἐστὶ ἥτε ὕλη; καὶ το εἶδος, καὶ τὸ ἐκ τούτων), состоящее изъ сочетанія матеріи и формы.

Сбивчивости въ этихъ понятіяхъ не избѣгъ, слѣдовательно, и Аристотель; но заслуга его состоитъ въ томъ, что, несмотря на это, онъ ясно созналъ философскую антиномію между общимъ и частнымъ, занимавшую и до, и послѣ него столь многихъ мыслителей. Сбивчивость понятія сущности объясняется тѣми противоположными тенденціями, которыя Аристотель пытался въ немъ совмѣстить и согласовать.

Ученіе о формѣ и матеріи, энергіи и потенціи.

Такимъ образомъ, Аристотель, оспаривая отвлеченный идеализмъ Платона, не отказался отъ его основныхъ началъ, а лишь стремился преобразовать его и сдѣлать его болѣе конкретнымъ. Для Платона всѣ основныя начала сводились къ формѣ и матеріи, чисто пассивной, лишь образуемой формой; то же мы находимъ и у Аристотеля. Здѣсь—тотъ же обще-греческій дуализмъ, начало котораго мы видѣли уже въ пиѳагорействѣ. Собственно метафизика Аристотеля въ значительной части есть ученіе объ отношеніи между формой и матеріей. Но къ вопросу объ отношеніи матеріи и формы Аристотель пытается подойти съ другой стороны въ своемъ ученіи объ *энергіи и потенціи.*

Всякое измѣненіе предполагаетъ, во-первыхъ, нѣчто измѣняющееся, пребывающій субстратъ измѣненія (ὑποκείμενον), который становится чѣмъ-либо, пріобрѣтаетъ новыя свойства. Во-вторыхъ, измѣненіе предполагаетъ тѣ или другія свойства, пріобрѣтаемыя измѣняющимся предметомъ. Такъ, напр., мѣдь дѣлается статуей, человѣкъ изъ необразованнаго становится образованнымъ. Тутъ онъ переходитъ изъ одного состоянія къ другому — противоположному; но въ основаніи измѣненія лежитъ нѣчто неизмѣнное, пребывающее. Измѣненіе предполагаетъ данный субстратъ или матеріалъ (мѣдь) и опредѣленную форму (статуя), которую онъ пріобрѣтаетъ.

Итакъ, должно быть два начала — ὕλη матеріалъ и μορφή — форма, въ которую отливается эта ὕλη. Къ этому сводится и вопросъ о возможности генезиса. Я уже говорилъ, въ чемъ заключалось тутъ затрудненіе для досократовской физики. Вещи не могли произойти ни изъ бытія, ибо бытіе неизмѣнно, ни изъ небытія, ибо его нѣтъ. Слѣдовательно, все происходитъ изъ относительнаго бытія или относительнаго небытія. Образованный человѣкъ происходитъ не изъ совершеннаго идіота и не изъ совершенно образо-

ваннаго, а изъ мало образованнаго, изъ *способнаго* къ образованію. Все это становится, происходитъ изъ того, что существовало въ нѣкоторомъ отношеніи и въ нѣкоторомъ отношеніи не существовало: существовало въ способности, въ возможности и не существовало въ дѣйствительности.

Всякій генезисъ есть переходъ отъ возможнаго къ дѣйствительному; онъ предполагаетъ эти два понятія. Поэтому генезисъ, вообще міровой процессъ генезиса предполагаетъ, съ одной стороны, измѣняющійся, становящійся субстратъ, какъ чистую *возможность*, потенцію всякаго измѣненія, потенцію, которая сама по себѣ не имѣетъ никакой опредѣленной дѣйствительности, а съ другой стороны, онъ предполагаетъ дѣйствующую энергію, полную идеальную дѣйствительность.

Эти два понятія—возможнаго или потенціальнаго (δύναμις) и дѣйствительнаго или актуальнаго (ἐνέργεια) суть основныя понятія аристотелевской философіи и проходятъ черезъ всю послѣдующую метафизику. Лишь съ помощью этихъ двухъ понятій Аристотель думалъ выйти изъ затруднительнаго положенія, въ вопросѣ о генезисѣ. *Дѣйствительное*, какъ форма Платона, и *возможное*, какъ матерія, суть предѣлы генезиса.

Все, что происходитъ, происходитъ изъ своего противоположнаго (ср. „Федонъ“); при этомъ, однако, не противоположное свойство переходитъ въ свое противоположное, но совершается переходъ отъ одного состоянія къ другому; слѣдовательно, долженъ быть нѣкоторый субстратъ измѣненія и притомъ такой, который никогда не произошелъ и самъ по себѣ неизмѣненъ. Такова матерія, которая измѣняется и принимаетъ всевозможныя формы и свойства, но которая сама по себѣ неизмѣнна. Сама по себѣ она не обладаетъ формами и не имѣетъ никакихъ свойствъ. Она есть неопредѣленная *возможность* измѣненія. Форма, напротивъ того, есть то, что опредѣляетъ собою матерію, даетъ ей опредѣленный, *дѣйствительный* видъ и свойства.

Представимъ себѣ процессъ развитія совершенно закончившимся, представимъ себѣ, что цѣль генезиса достигнута, что данное измѣняющееся существо вполнѣ восприняло свою форму, которая прежде заключалась въ немъ лишь потенціально,—форма является осуществленной въ дѣйствительности, она совпадаетъ съ дѣйствительностью и есть дѣйствительное (ἐνέργεια, ἐντελέχεια, ἐντελεχείᾳ ὄν). Матерія, напротивъ того, сама по себѣ еще не есть то, что изъ нея впослѣдствіи становится; но она должна имѣть способность стать такою: она есть *потенція*, — δύναμις, δυνάμει ὄν.

Путемъ отвлеченія всѣхъ возможныхъ формъ или видовъ бытія, всѣхъ качествъ и опредѣленій, сообщающихся основному матеріальному субстрату, мы доходимъ до понятія „первой матеріи“—πρώτη ὕλη. Это—нѣчто во всѣхъ отношеніяхъ неопредѣленное, неограниченное (ἄπειρον), всеобщій субстратъ, чистая потенція, которая въ дѣйствительности никогда не существуетъ отдѣльно отъ какой-либо формы, но стоитъ, скрывается за всѣми видимыми формами, какъ тайная, невидимая мощь или *возможность*.

Форма, напротивъ того, обусловливаетъ всевозможныя *дѣйствительныя свойства*, всякое конкретное образованіе и видоизмѣненіе вещей. Но при всемъ своемъ различіи матерія и форма соединены нераздѣльно и не противопо-

жатъ другъ другу, а предполагаютъ одна другую; нѣтъ отвлеченной дѣйствительности (форма), нѣтъ и отвлеченной возможности (матерія); дѣйствительная „сущность"—οὐσία—не есть ни чистая дѣйствительность (ἐνέργεια), ни чистая возможность (δύναμις); она есть осуществляющаяся возможность или матеріализирующаяся форма; возможное переходитъ въ дѣйствительное, а дѣйствительное есть то, что осуществилось изъ возможнаго. Этимъ путемъ Аристотель думалъ примирить античный дуализмъ; отсюда онъ объяснялъ переходъ отъ одного полюса къ другому, генезисъ, бывшій доселѣ загадкой.

Итакъ, матерія и форма суть основныя начала. Матерія не можетъ существовать безъ формы: тамъ, гдѣ она существуетъ, она обладаетъ какою-либо дѣйствительностью, она обладаетъ опредѣленной формой. Форма, наоборотъ, какъ чистая энергія, можетъ быть мыслима и безъ матеріи — въ мыслящемъ разумѣ. Разумъ есть форма всѣхъ формъ: это—наивысшая, совершенная форма, которая опредѣляется какъ чистая энергія, абсолютно осуществленная, въ которой не остается ничего потенціальнаго, ничего матеріальнаго. Все возможное здѣсь дѣйствительно въ дѣятельности чистой мысли, чистаго божественнаго Разума.

Такая энергія, такое абсолютное бытіе есть божественное начало. Но Аристотель не думаетъ сводить къ нему множество своихъ разнообразныхъ формъ. Если матерія сводится къ πρώτη ὕλη, то всѣ отдѣльныя формы или энергіи не являются видоизмѣненіями какой-либо одной высшей формы, произведеніемъ единой творческой мысли Божества: каждый общій видъ (εἶδος), каждая особая форма вѣчна и неизмѣнна, какъ идеи Платона.

Матерія и форма суть основныя понятія Аристотелевой философіи. Одна и та же вещь можетъ быть въ одномъ отношеніи форма, въ другомъ—матерія, напримѣръ, мѣдь есть особая форма вещества и вмѣстѣ матерія данной статуи и т. д. Животная душа является формой — по отношенію къ человѣческому тѣлу, которое она организуетъ, и матеріей — по отношенію къ высшей способности его разумнаго духа. Такимъ образомъ является цѣлая цѣпь, безконечное множество посредствующихъ ступеней между чистой потенціей и чистой дѣятельностью—*чистой формой или Богомъ*, который отрѣшенъ отъ всякой матеріи. И, чѣмъ выше поднимаемся мы по этимъ ступенямъ, тѣмъ чище и совершеннѣе раскрываются формы.

Форма есть не только сущность вещи, но и ея внутренняя *цѣль и вмѣстѣ—та сила, которая осуществляетъ эту цѣль*. Все возможное стремится къ своему осуществленію, вся матерія стремится къ формѣ, къ бытію, ибо бытіе, дѣйствительность есть всеобщее благо. Поэтому *форма* является конечною *цѣлью*, къ которой стремится все существующее. Такимъ образомъ въ понятіи формы или энергіи совмѣщаются три нематеріальныя причины, или начала Аристотеля: она есть, во-первыхъ, *сущность* (τὸ τί ἐστι); во-вторыхъ, *причина, отъ которой зависитъ движеніе*, и наконецъ, въ-третьихъ, она является какъ *цѣль*, какъ благо, къ которому стремится все сущее. Четыре причины или начала сводятся къ двумъ — формѣ и матеріи, или энергіи и потенціи.

Аристотель признавалъ, что вся природа исполнена безсознательнаго

ваннаго, а изъ мало образованнаго, изъ *способнаго* къ образованію. Все это становится, происходитъ изъ того, что существовало въ нѣкоторомъ отношеніи и въ нѣкоторомъ отношеніи не существовало: существовало въ способности, въ возможности и не существовало въ дѣйствительности.

Всякій генезисъ есть переходъ отъ возможнаго къ дѣйствительному; онъ предполагаетъ эти два понятія. Поэтому генезисъ, вообще міровой процессъ генезиса предполагаетъ, съ одной стороны, измѣняющійся, становящійся субстратъ, какъ чистую *возможность*, потенцію всякаго измѣненія, потенцію, которая сама по себѣ не имѣетъ никакой опредѣленной дѣйствительности, а съ другой стороны, онъ предполагаетъ дѣйствующую энергію, полную идеальную дѣйствительность.

Эти два понятія—возможнаго или потенціальнаго (δύναμις) и дѣйствительнаго или актуальнаго (ἐνέργεια) суть основныя понятія аристотелевской философіи и проходятъ черезъ всю послѣдующую метафизику. Лишь съ помощью этихъ двухъ понятій Аристотель думалъ выйти изъ затруднительнаго положенія, въ вопросѣ о генезисѣ. *Дѣйствительное*, какъ форма Платона, и *возможное*, какъ матерія, суть предѣлы генезиса.

Все, что происходитъ, происходитъ изъ своего противоположнаго (ср. „Федонъ"); при этомъ, однако, не противоположное свойство переходитъ въ свое противоположное, но совершается переходъ отъ одного состоянія къ другому; слѣдовательно, долженъ быть нѣкоторый субстратъ измѣненія и притомъ такой, который никогда не произошелъ и самъ по себѣ неизмѣненъ. Такова матерія, которая измѣняется и принимаетъ всевозможныя формы и свойства, но которая сама по себѣ неизмѣнна. Сама по себѣ она не обладаетъ формами и не имѣетъ никакихъ свойствъ. Она есть неопредѣленная *возможность* измѣненія. Форма, напротивъ того, есть то, что опредѣляетъ собою матерію, даетъ ей опредѣленный, *дѣйствительный* видъ и свойства.

Представимъ себѣ процессъ развитія совершенно закончившимся, представимъ себѣ, что цѣль генезиса достигнута, что данное измѣняющееся существо вполнѣ восприняло свою форму, которая прежде заключалась въ немъ лишь потенціально,—форма является осуществленной въ дѣйствительности, она совпадаетъ съ дѣйствительностью и есть дѣйствительное (ἐνέργεια, ἐντελέχεια, ἐντελεχεια ὄν). Матерія, напротивъ того, сама по себѣ еще не есть то, что изъ нея впослѣдствіи становится; но она должна имѣть способность стать такою: она есть *потенція*, — δύναμις, δυνάμει ὄν.

Путемъ отвлеченія всѣхъ возможныхъ формъ или видовъ бытія, всѣхъ качествъ и опредѣленій, сообщающихся основному матеріальному субстрату, мы доходимъ до понятія „первой матеріи"—πρώτη ὕλη. Это—нѣчто во всѣхъ отношеніяхъ неопредѣленное, неограниченное (ἄπειρον), всеобщій субстратъ, чистая потенція, которая въ дѣйствительности никогда не существуетъ отдѣльно отъ какой-либо формы, но стоитъ, скрывается за всѣми видимыми формами, какъ тайная, невидимая мощь или *возможность*.

Форма, напротивъ того, обусловливаетъ всевозможныя *дѣйствительныя свойства*, всякое конкретное образованіе и видоизмѣненіе вещей. Но при всемъ своемъ различіи матерія и форма соединены нераздѣльно и не противоле-

И дѣйствительно, прежде всего мы видимъ, что міровое движеніе есть цѣльный процессъ, всѣ моменты котораго взаимно обусловливаютъ другъ друга. Разсматривая вселенную, мы находимъ, что все движеніе на нашей планетѣ находится въ соотношеніи съ небеснымъ движеніемъ, всеобщимъ и правильнымъ; и, если движеніе міра едино, то оно предполагаетъ непремѣнно и единаго двигателя. Далѣе, исходя изъ понятія причинности, мы приходимъ къ понятію о первой причинѣ. Здѣсь мы встрѣчаемся съ такъ называемымъ космологическимъ доказательствомъ бытія Божія. Богъ есть первая причина движенія, начало всѣхъ началъ. Аристотель разсуждалъ при этомъ слѣдующимъ образомъ: рядъ причинъ и слѣдствій не можетъ быть безначальнымъ или безконечнымъ; есть причина, сама себя обусловливающая, ни отъ чего не зависящая — причина всѣхъ причинъ; вѣдь если бы мы допустили безконечный рядъ причинъ, то во всемъ существующемъ видѣли бы рядъ однихъ слѣдствій. Есть, слѣдовательно, одно начало и причина, которая всѣ начала дѣлаетъ началами и причинами; оно-то и есть начало причинности и движенія.

Есть первое движущее (πρῶτον κινοῦν), начало всякаго движенія и измѣненія; ибо измѣненіе также сводится къ движенію. Это начало—неподвижно и неизмѣнно, ибо въ немъ нѣтъ матеріальной стихіи. Оно вѣчно, какъ вѣчно само движеніе, какъ вѣчна природа; оно нематеріально, оно есть чистая энергія. Оно, поэтому, есть первый источникъ всякаго бытія и дѣйствія. Но абсолютно безтѣлесное существо есть только духъ; безтѣлесная энергія есть мысль или мышленіе (νοῦς). Чистая форма всѣхъ формъ есть понятіе всѣхъ понятій, совершенное вѣдѣніе. Божество довлѣетъ себѣ, и потому вся его самодѣятельность заключается въ мышленіи, ибо всякая другая дѣятельность имѣетъ цѣль внѣ себя самой. Предметомъ этого мышленія служитъ оно само, какъ наиболѣе достойное мышленія; оно непрестанно созерцаетъ свою собственную чистоту и полноту бытія. Энергія этой мысли есть ся вѣчная жизнь.

Это начало не движетъ міръ внѣшнимъ образомъ, рядомъ механическихъ толчковъ: оно движетъ его, какъ внутренняя цѣль, не потому, чтобы въ немъ самомъ было движеніе, а какъ предметъ всеобщаго стремленія, всеобщей любви: (κινεῖ οὐ κινούμενον, κινεῖ ὡς ἐρώμενον)—явный отголосокъ ученія Платона.

Божество приводитъ въ движеніе непосредственно лишь верхнюю сферу — небо неподвижныхъ звѣздъ. Это—движеніе наиболѣе правильное, ибо ближе всего находится къ Божеству; затѣмъ уже оно обусловливаетъ собою и движеніе низшихъ сферъ (см. ниже). Аристотель, хотя и отрицалъ всякія тѣлесныя опредѣленія Бога, но не могъ отрѣшиться отъ пространственныхъ представленій и помѣщалъ Божество внѣ міра, за предѣлами высшаго неба. Богъ Аристотеля не есть личный Богъ; это—лишь конечное условіе мірового движенія, мірового процесса, а, слѣдовательно, и мірового бытія въ его цѣломъ,—первая причина вселенной. Правда, аристотелево понятіе причинности и движенія—несравненно глубже понятій предшествовавшей философіи. Въ его первой причинѣ совпадаютъ понятія производящей причины, формы и цѣли; она есть начало, середина и конецъ всего сущаго и бывающаго. Но все же

она ограничена въ своемъ дѣйствіи матеріальной „причиной", которая противолежитъ ей. Богъ Аристотеля остается философской отвлеченностью, которая не въ силахъ побѣдить античный натурализмъ. Поэтому на ряду съ верховнымъ Богомъ, двигающимъ небо неподвижныхъ звѣздъ, Аристотель признавалъ другихъ двигателей, другихъ боговъ, движущихъ планеты. Но Богъ Аристотеля не есть исключительно астрономическая или космологическая гипотеза, какъ умъ Анаксагора. Его можно разсматривать такъ же, какъ гносеологическую гипотезу, какъ идеалъ чистаго разума, „понятіе всѣхъ понятій", хотя и здѣсь, по своей отвлеченности, онъ является не творческимъ источникомъ всѣхъ прочихъ мыслимыхъ формъ, которыя не существуютъ отрѣшенно отъ вещества, а только какъ мыслящее начало, не имѣющее иного объекта внѣ себя самого. Какъ бы то ни было, Богъ Аристотеля есть верховное, конечное понятіе его *метафизики*, въ которомъ совпадаютъ начала движущей причины, цѣли (благо) и *чистой формы* (чистаго мыслящаго разума).

Критика метафизики Аристотеля.

Таковы начала Аристотеля. Въ общемъ онъ сходится съ Платономъ, поскольку его „форма" происходитъ отъ „идей" Платона; онъ, расходится съ нимъ, поскольку онъ не признаетъ идеала внѣ дѣйствительности, за исключеніемъ чистаго божественнаго Разума, который самъ есть первая изъ дѣйствующихъ причинъ или энергій. „Сущее", по Аристотелю, есть не идея, не отвлеченность, а сама дѣйствительность.

Но что такое эта дѣйствительность? Аристотель признаетъ „сущностями" только индивидуальныя существа, только *воплощенныя* формы; „сущность" предполагаетъ, слѣдовательно, и матерію, которая отличаетъ однородныя индивидуальности одну отъ другой. Съ другой стороны, сущность данной вещи, ея τὸ τί ἦν εἶναι, поскольку оно мыслится нами, по необходимости понимается нами въ формѣ понятія. Такимъ образомъ основной вопросъ, „что такое сущность?" τί ἐστι οὐσία—далеко не разрѣшается: есть ли сущность вещи — индивидуальное существо, отличное отъ понятія, или же эта сущность совпадаетъ съ истиннымъ понятіемъ вещи?

Каково отношеніе мысли къ дѣйствительности, понятія — къ сущему? Это — метафизическая проблема, разработанная Аристотелемъ и завѣщанная имъ послѣдующей философіи.

Для него самого проблема объ отношеніи мысли къ дѣйствительности, проблема о пониманіи сущаго, повидимому, разрѣшается тѣмъ, что верховный принципъ пониманія—чистый Разумъ—признается тожественнымъ съ первой причиной дѣйствительности — Богомъ. Богъ есть форма всѣхъ формъ, или форма, объемлющая всѣ формы въ энергіи своей дѣятельности — чистой жизни. Но эта вещественная форма не есть индивидуальное существо, не есть личность: это—отвлеченность, которой противулежитъ другая отвлеченность— „матерія"; эта матерія есть нѣчто такое, что не сводится ни къ какой формѣ, ни къ мысли, ни къ понятію, что отлично отъ понятія и противоположно ему.

Правда, Аристотель пытался примирить эту противоположность — понять матерію, какъ потенцію формы, потенцію духа, если можно такъ выразиться. Но, какъ ни глубокомысленна подобная попытка, остается невыясненнымъ основной вопросъ о томъ, что такое „сущность", что такое индивидуальность? „Форма" есть нѣчто общее, видъ, соотвѣтствующій понятію; а матерія—только неопредѣленная „потенція", такого вида. Откуда же конкретная дѣйствительность?

Аристотель и не пытается выводить ее изъ своихъ метафизическихъ началъ. Скорѣе, наоборотъ, онъ добываетъ эти начала путемъ философскаго анализа этой дѣйствительности. Дѣйствительная природа вещей, ихъ φύσις, есть предметъ умозрѣнія Аристотеля. И она представляется ему совокупностью формъ, реально осуществляющихся въ матеріи.

Физика Аристотеля.

„Первая философія" разсматриваетъ „сущее, какъ сущее", т.-е. отвлеченно отъ всякихъ чувственныхъ и физическихъ свойствъ, какъ, напр., движенія, тѣлесности и пр. Физика разсматриваетъ то, что движется, и то, что тѣлесно. Ея предметъ есть *природа* — φύσις. Подъ движеніемъ Аристотель понимаетъ всякое измѣненіе, всякое осуществленіе въ дѣйствительности чего-либо возможнаго и сообразно четыремъ главнымъ своимъ „категоріямъ" признаетъ четыре вида движенія: 1) субстанціальное (κατὰ τὴν οὐσίαν) — происхожденіе и уничтоженіе; 2) количественное (κατὰ τὸ ποσόν) — увеличеніе и уменьшеніе (αὔξησις καὶ φθίσις); 3) качественное (κατὰ τὸ ποιόν) — ἀλλοίωσις— качественное измѣненіе; 4) пространственное—движеніе въ собственномъ смыслѣ слова, или перемѣщеніе (φορά).

Всѣ виды движенія обусловливаются пространственнымъ движеніемъ, стоятъ въ зависимости отъ него, ибо всѣ они опредѣляются движеніемъ неба, съ которымъ связываются всѣ измѣненія, всѣ явленія въ подлунной. Мы бы сказали, что какъ физіологическіе, такъ и химическіе процессы связываются съ процессами механическаго движенія. Поэтому Аристотель особенно тщательно изслѣдуетъ это понятіе пространственнаго движенія и связанныя съ нимъ другія понятія, имѣвшія такое роковое значеніе для античной физики,— понятія безпредѣльнаго, пространства и времени, съ которыми оперировала древняя метафизика. Разрѣшая противорѣчія, которыя элейцы и мегарцы раскрывали въ понятіяхъ величины и движенія, Аристотель доказываетъ, что безпредѣльное (ἄπειρον) существуетъ лишь потенціально (δυνάμει), а не актуально. Элейская философія отрицала возможность движенія въ данномъ пространствѣ и времени, исходя изъ ихъ безконечной дѣлимости, — Аристотель доказываетъ, что безконечная дѣлимость времени и пространства—не дѣйствительна, а лишь потенціальна: пространство, какъ и время, дѣлимо, но не раздѣлено. Понятіе безпредѣльности — чисто отрицательно; актуально существуетъ лишь нѣчто опредѣленное, оформленное; ἄπειρον, — безпредѣльное, есть лишь матерія, а, такъ какъ чистая матерія существуетъ только какъ потенція, то дѣйствительнаго, актуальнаго безконечнаго нѣтъ.

Далѣе теорія пространства и времени значительно и даже чрезмѣрно упрощается Аристотелемъ: понятіе пространства сводится къ понятію мѣста—τόπος, понятіе времени—къ понятію опредѣленнаго промежутка времени. Такова тенденція Аристотеля: нѣтъ отвлеченностей, нѣтъ пространства и времени безъ вещества и движенія. Нѣтъ пустого времени и пространства, а есть лишь время и пространство—наполненныя, опредѣленныя мѣста и времена. Аристотель опредѣляетъ пространство какъ границу объемлющаго тѣла по отношенію къ тому, которое объемляется, т.-е. попросту—пространство есть мѣсто, наполненное тѣломъ. Время опредѣляется какъ „число движенія по отношенію къ предшествующему и послѣдующему“ (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον). Что хочетъ сказать этимъ Аристотель? Мы измѣряемъ теченіе времени числомъ годовъ, дней, часовъ, минутъ и т. д.; часы и минуты измѣряются нами движеніемъ часовой стрѣлки, дни и года—видимымъ движеніемъ неба. Опредѣленное время есть совокупность послѣдовательныхъ моментовъ, единицъ времени, въ теченіе которыхъ произошло то или другое событіе, то или другое движеніе. Одно движеніе совершается скорѣе, другое медленнѣе, т.-е. въ одно и то же время можетъ произойти большее или меньшее количество движенія; количество движенія опредѣляется пространствомъ и временемъ. Такимъ образомъ время для Аристотеля—не есть общая возможность послѣдовательности вообще, а опредѣленный промежутокъ въ послѣдовательности движеній, какъ пространство есть лишь опредѣленное мѣсто. Неопредѣленность времени, безпредѣльность пространства—актуально не существуетъ; актуально есть только занятое, наполненное и постольку опредѣленное время и пространство. Этимъ легко разрѣшаются всѣ затрудненія элейцевъ. Аристотель доказываетъ отсюда, что нѣтъ пустоты во времени или въ пространствѣ, что внѣ міра нѣтъ пространства и не было времени. Міръ вѣченъ, движеніе было и есть всегда; оно непрерывно и вѣчно. Круговое движеніе есть совершенное, безначальное и безконечное, возвращающееся къ себѣ—первичная форма движенія.

Но, сводя всѣ измѣненія къ движенію, Аристотель далекъ отъ механическаго міросозерцанія атомистовъ, сводившихъ всѣ измѣненія лишь къ перемѣщенію частицъ въ пространствѣ. Онъ подвергаетъ сильной критикѣ ученіе Демокрита, признаетъ основныя *качественныя* различія вещей и *реальность качественныхъ измѣненій* вещества, обосновывая возможность такихъ измѣненій своей теоріей объ отношеніи потенціи къ акту. Матеріальная природа представлялась ему подобной организму, въ которомъ изъ сѣмени развиваются новыя разнообразныя свойства. Даже тамъ, гдѣ мы видимъ внѣшнее соединеніе двухъ тѣлъ, возможенъ ихъ органическій синтезъ: изъ двухъ тѣлъ составляется новое образованіе, отличное отъ каждаго изъ предыдущихъ и въ которомъ осуществилась новая форма бытія.

Вообще по Аристотелю всякое измѣненіе, не только органическое, но и механическое, обусловлено внутренними нематеріальными причинами: онъ признавалъ въ природѣ безсознательное, инстинктивное творчество. Въ ней таятся потенціальныя формы, которыя и осуществляются въ ея творческомъ движеніи, при чемъ высшія формы, какъ наиболѣе совершен-

ныя, осуществляются природой лишь послѣ цѣлаго ряда промежуточныхъ ступеней.

Аристотель первый отвергъ космогонію. Дѣйствительность, какъ и возможность, не имѣетъ происхожденія. Формы и виды—вѣчные и неизмѣнные, какъ идеи Платона, существовали всегда въ вещахъ и въ дѣйствительности и никогда — внѣ ихъ. Поэтому и дѣйствительный міръ не имѣетъ начала и конца: подобно платонову міру идей, онъ пребываетъ вѣчно. Міръ единъ, вѣченъ и совершененъ, ибо въ *немъ* выразилась дѣйствительность. Божество не могло существовать безъ міра, равно какъ и матерія не могла никогда быть чистой потенціей, но всегда имѣла форму.

Въ описаніи устройства міра Аристотель признаетъ различіе между подлуннымъ (τὰ ἐνταῦθα) и надлуннымъ міромъ (τὰ ἐκεῖ). Неизмѣнная правильность движенія небесныхъ тѣлъ составляетъ отличительную черту верхнихъ сферъ. Матерія этихъ тѣлъ — эѳиръ, неспособный ни къ какому измѣненію, кромѣ перемѣщенія, и притомъ кругового: поэтому тамъ—вѣчная, неизмѣнная, божественная жизнь, а внизу царитъ законъ вѣчнаго измѣненія, возникновенія и уничтоженія; самый видъ этихъ двухъ областей свидѣтельствуетъ о ихъ отличіи другъ отъ друга.

Аристотель признавалъ четыре стихіи, обладающія противоположными качествами (холодъ и тепло, сухое и сырое): землю, воздухъ, огонь и воду. Эти стихіи могутъ постепенно взаимно переходить другъ въ друга. Пятая стихія—эѳиръ, которой наполнена верхняя сфера, не измѣняется и не переходитъ въ другія стихіи.

Въ серединѣ мірозданія находится неподвижная земля, вокругъ которой расположены три другія матеріальныя стихіи: вода, воздухъ и *огонь*. Вокругъ земли вращаются сферы, къ которымъ прикрѣплены солнце, луна и пять планетъ. За ними слѣдуетъ крайняя сфера — небо неподвижныхъ звѣздъ (πρῶτος οὐρανός), наполненное эѳиромъ и приводимое въ движеніе верховнымъ Божествомъ. Звѣзды суть вѣчныя, божественныя существа, ведущія блаженную жизнь,—воззрѣніе, общее всѣмъ древнимъ философамъ. Планеты имѣютъ самостоятельное движеніе, не зависящее отъ движенія неба, совершающееся не по кругамъ, а по эллипсисамъ. Онѣ имѣютъ своихъ двигателей, своихъ боговъ, обусловливающихъ различіе ихъ движенія (политеистическая черта). Для объясненія эллиптической формы движенія планетъ Аристотель приписывалъ каждой изъ нихъ нѣсколько сферъ, зависящихъ другъ отъ друга, при чемъ данная планета всегда прикрѣплена къ низшей изъ этихъ сферъ.

Земля есть область измѣненія, возникновенія и уничтоженія, вѣчный круговоротъ которой зависитъ отъ неравномѣрнаго движенія планетъ. Въ связи съ вліяніемъ солнца и смѣной дня и ночи находится круговоротъ измѣненія, противоположный вѣчному бытію звѣздъ.

Аристотель—отецъ систематической зоологіи и сравнительной анатоміи. Правда, онъ многое почерпнулъ по этимъ отраслямъ науки у своихъ предшественниковъ; но его заслуги все же колоссальны. Его попытка естественной классификаціи животныхъ научна, насколько это возможно было въ его эпоху. Одна зоологія Аристотеля могла бы доставить ему славу великаго

естествоиспытателя. Конечно, мы не можемъ здѣсь излагать спеціально зоологическія воззрѣнія Аристотеля. Но насъ интересуютъ общіе философскіе взгляды, которыми они проникнуты. Природа — не безсвязная трагедія, но художественное произведеніе, въ которомъ все связано и въ цѣломъ, и въ отдѣльныхъ частяхъ.

Ученіе о душѣ.

Организмъ есть цѣлое, въ которомъ всѣ части подчинены нѣкоторой общей формѣ. Жизнь состоитъ въ способности двигать себя самопроизвольно; этой способностью органическія существа отличаются отъ неорганическихъ. Всякое движеніе предполагаетъ движущую форму и движущееся вещество. Такое вещество есть организованное тѣло, а такая форма извнутри, зиждущая и организующая это тѣло, есть душа живыхъ существъ. Способностью двигать себя самого существо можетъ обладать лишь въ томъ случаѣ, если въ немъ живетъ дѣятельное начало, движущее матерію. „Самодвиженіе“ или самопроизвольная дѣятельность, въ которой состоитъ жизнь, обусловливаетъ самосохраненіе или поддержаніе жизни существа, его опредѣленной органической формы; поэтому оно обнимаетъ въ себѣ его питаніе, размноженіе, ростъ, ощущеніе, представленіе, желаніе. Матерія сама собою никакъ не можетъ отправлять всѣ эти дѣятельности. Какъ приспособленіе къ нимъ тѣла, такъ и непрерывное отправленіе ихъ зависитъ лишь отъ дѣятельнаго начала, отличнаго отъ матеріи. Это начало—ἀτία и ἀρχή—жизни есть душа.

Такимъ образомъ, по Аристотелю, душа не есть тѣло, но не можетъ быть безъ тѣла, какъ форма не можетъ быть безъ матеріи; она нематеріальна и постольку неподвижна (въ отличіе отъ Платона, который считалъ душу самодвижущеюся). Она есть движущее начало, форма тѣла, организующая его, и вмѣстѣ съ тѣмъ—*цѣль* его: тѣло есть лишь орудіе, приспособленное къ ней, — ея органъ; душа — ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ, т.-е. та цѣль, та нематеріальная энергія, которая движетъ тѣло, созидаетъ его, опредѣляетъ его организацію. Она есть то, что осуществляетъ жизненную дѣятельность, которою потенціально надѣлено наше тѣло.

Отличная отъ тѣла, душа, однако, неотдѣлима отъ него, немыслима безъ него, какъ зрѣніе—безъ глаза, или какъ способность ходить—безъ ногъ (τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν). Какъ зрѣніе есть психическая энергія глаза или слухъ—психическая энергія слухового органа, или чувственность вообще — психическая энергія тѣлесныхъ органовъ чувствъ, такъ душа, обнимающая въ себѣ всѣ эти энергіи, есть „энергія“ живого организма въ его цѣломъ. Чувство должно имѣть психическую сторону и физическій органъ: безъ тѣлесности нѣтъ душевной жизни. Душа — для тѣла, и данное тѣло—для данной души: поэтому нѣтъ переселенія душъ; σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχή, σώματος δέ τι (Περὶ ψυχῆς). И подобно тому, какъ отпечатокъ на воскѣ немыслимъ безъ воска, такъ и душа немыслима безъ тѣла.

Соотвѣтственно тремъ отдѣламъ органическаго міра существуетъ и три рода души: 1) органическая, растительная душа—θρεπτική (питательная); ея

функціи—растительныя, т.-е. питаніе и размноженіе; 2) животная душа—αἰσθητική (чувствующая); ея функціи: чувства и ощущенія; 3) душа человѣка—νοῦς—разумная; ей присуще начало безсмертное, хотя и не индивидуальное. Растенія не имѣютъ центра органической жизни, центра душевной дѣятельности. У животныхъ есть внутреннее сосредоточіе въ сердцѣ. У нихъ есть ощущенія удовольствія и страданія, желательныя способности (τὸ ὀρεκτικόν), отчего зависитъ и различіе ихъ характеровъ и нравовъ. И въ общемъ центрѣ психической жизни всѣ эти способности и чувствованія связываются, согласуются другъ съ другомъ.

Въ психологическихъ трудахъ Аристотеля мы находимъ анализъ душевныхъ процессовъ: ощущеній и связанной съ ними дѣятельности разума и воли. Ощущеніе (αἴσθησις) есть измѣненіе, производимое въ душѣ ощущаемымъ предметомъ черезъ посредство тѣла и состоящее въ томъ, что ощущающему сообщается образъ или *форма* ощущаемаго. Единичныя чувства (αἴσθησις τῶν ἰδίων) никогда не обманываютъ насъ; ложно лишь сужденіе, которое мы составляемъ на основаніи отдѣльныхъ свидѣтельствъ, показаній отдѣльныхъ чувствъ. Общія свойства и отношенія, воспринимаемыя черезъ посредство всѣхъ чувствъ, каковы: число, величина, время, покой, движеніе и т. д., относятся не къ одному изъ чувствъ, а къ общему чувству. Эта способность общихъ воспріятій предполагаетъ центръ органовъ душевной жизни — общее чувствилище (αἰσθητήριον κοινόν). Въ немъ сортируются и сопоставляются свидѣтельства отдѣльныхъ ощущеній, которыя мы и относимъ къ извѣстнымъ внѣшнимъ предметамъ. Здѣсь заключается способность къ воспріятію, памяти и мышленію. Органъ этого общаго чувства есть сердце. Если движеніе, возбужденное предметомъ въ чувственномъ органѣ, передается центральному органу, оно вызываетъ въ немъ возобновленное появленіе чувственнаго образа или воображаемое представленіе (φαντασία); если же мы отнесемъ этотъ образъ къ какому-нибудь прошедшему событію, то это называется воспоминаніемъ (μνήμη); сознательный вызовъ воспоминанія есть припоминаніе (ἀνάμνησις).—Вообще у Аристотеля мы находимъ цѣлую систему психологіи, чрезвычайно разработанную.

Человѣкъ есть совершенное животное—вѣнецъ творенія; онъ обладаетъ совершеннымъ тѣломъ и совершенной душой. Вмѣстѣ съ растеніями онъ обладаетъ растительной душою, вмѣстѣ съ животными—чувствующею душою, способности которой — воспріятіе, память, воображеніе — достигаютъ въ немъ своего высшаго развитія. Но и человѣческая душа зависитъ отъ тѣла, есть лишь его энергія и безъ него не можетъ существовать.

Отъ всѣхъ прочихъ существъ человѣкъ отличается разумомъ или духомъ (νοῦς), который соединяется въ немъ съ животною душою. Душа произошла вмѣстѣ съ тѣломъ и кончается вмѣстѣ съ нимъ. Разумъ не имѣетъ ни начала, ни конца; онъ заключаетъ въ себѣ начало универсальное, онъ чистъ, вѣченъ, совершенно отдѣлимъ отъ тѣла и не имѣетъ индивидуальности.

Всѣ наши душевныя способности и ощущенія—воспоминаніе, желаніе, любовь — связаны съ тѣломъ; разумъ свободенъ отъ всякаго сообщенія съ

естествоиспытателя. Конечно, мы не можемъ здѣсь излагать спеціально зоологическія воззрѣнія Аристотеля. Но насъ интересуютъ общіе философскіе взгляды, которыми они проникнуты. Природа — не безсвязная трагедія, но художественное произведеніе, въ которомъ все связано и въ цѣломъ, и въ отдѣльныхъ частяхъ.

Ученіе о душѣ.

Организмъ есть цѣлое, въ которомъ всѣ части подчинены нѣкоторой общей формѣ. Жизнь состоитъ въ способности двигать себя самопроизвольно; этой способностью органическія существа отличаются отъ неорганическихъ. Всякое движеніе предполагаетъ движущую форму и движущееся вещество. Такое вещество есть организованное тѣло, а такая форма извнутри, зиждущая и организующая это тѣло, есть душа живыхъ существъ. Способностью двигать себя самого существо можетъ обладать лишь въ томъ случаѣ, если въ немъ живетъ дѣятельное начало, движущее матерію. „Самодвиженіе“ или самопроизвольная дѣятельность, въ которой состоитъ жизнь, обусловливаетъ самосохраненіе или поддержаніе жизни существа, его опредѣленной органической формы; поэтому оно обнимаетъ въ себѣ его питаніе, размноженіе, ростъ, ощущеніе, представленіе, желаніе. Матерія сама собою никакъ не можетъ отправлять всѣ эти дѣятельности. Какъ приспособленіе къ нимъ тѣла, такъ и непрерывное отправленіе ихъ зависитъ лишь отъ дѣятельнаго начала, отличнаго отъ матеріи. Это начало—ἀτία и ἀρχή—жизни есть душа.

Такимъ образомъ, по Аристотелю, душа не есть тѣло, но не можетъ быть безъ тѣла, какъ форма не можетъ быть безъ матеріи; она нематеріальна и постольку неподвижна (въ отличіе отъ Платона, который считалъ душу самодвижущеюся). Она есть движущее начало, форма тѣла, организующая его, и вмѣстѣ съ тѣмъ—*цѣль* его: тѣло есть лишь орудіе, приспособленное къ ней, — ея органъ; душа — ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ, т.-е. та цѣль, та нематеріальная энергія, которая движетъ тѣло, созидаетъ его, опредѣляетъ его организацію. Она есть то, что осуществляетъ жизненную дѣятельность, которою потенціально надѣлено наше тѣло.

Отличная отъ тѣла, душа, однако, неотдѣлима отъ него, немыслима безъ него, какъ зрѣніе—безъ глаза, или какъ способность ходить—безъ ногъ (τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν). Какъ зрѣніе есть психическая энергія глаза или слухъ—психическая энергія слуховаго органа, или чувственность вообще — психическая энергія тѣлесныхъ органовъ чувствъ, такъ душа, обнимающая въ себѣ всѣ эти энергіи, есть „энергія“ живого организма въ его цѣломъ. Чувство должно имѣть психическую сторону и физическій органъ: безъ тѣлесности нѣтъ душевной жизни. Душа — для тѣла, и данное тѣло—для данной души: поэтому нѣтъ переселенія душъ; σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχή, σώματος δέ τι (Περὶ ψυχῆς). И подобно тому, какъ отпечатокъ на воскѣ немыслимъ безъ воска, такъ и душа немыслима безъ тѣла.

Соотвѣтственно тремъ отдѣламъ органическаго міра существуетъ и три рода души: 1) органическая, растительная душа—θρεπτική (питательная); ея

дѣятельность въ своемъ цѣломъ должна имѣть цѣль, и притомъ высшую цѣль, которая должна быть преслѣдуема не въ виду какихъ-либо другихъ цѣлей, но ради себя самой — τέλος ...οὗ χάριν τὰ λοιπὰ πράττεται ...τὸ καθ' αὑτὸ διωκτόν, τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἱρετόν. Она не есть благо между благами, но полнота блага. Безъ такой конечной цѣли все наше дѣйствіе, вся наша воля не имѣли бы подлиннаго предмета, всѣ желанія были бы тщетны, безцѣльны въ своемъ основаніи; наша воля имѣла бы лишь безконечный рядъ призрачныхъ цѣлей, каждая изъ которыхъ въ свою очередь являлась бы средствомъ для другихъ столь же призрачныхъ, недѣйствительныхъ цѣлей и т. д. (εἰς ἄπειρον). Эту конечную цѣль называютъ благомъ или высшимъ благомъ (bonum, τ' ἀγαθὸν, τὸ ἄριστον).

По ученію Платона и мегариковъ, это благо лежитъ внѣ міра, оно отрѣшено (χωριστόν) отъ міра; но поэтому оно отдѣлено и отъ человѣка и постольку недостижимо для него. Сообразно духу всей своей философіи Аристотель ищетъ такое высшее благо, которое можетъ быть дѣйствительнымъ благомъ. Одни люди стремятся къ наслажденію, къ жизни, исполненной удовольствій (βίος ἀπολαυστικός); другіе стремятся къ пріобрѣтенію внѣшнихъ благъ или почестей и власти, посвящая свою жизнь общественной дѣятельности; третьи предаются теоретической научной или философской дѣятельности. Всѣ хотятъ быть счастливыми: стремясь къ наслажденіямъ, богатству, почестямъ, познанію, люди стремятся достигнуть этихъ благъ ради нихъ самихъ и вмѣстѣ ради счастья. Но въ чемъ же заключается истинное человѣческое счастье? Очевидно, оно не можетъ и не должно зависѣть отъ случая, отъ слѣпого каприза судьбы, а отъ самого человѣка, отъ человѣческой дѣятельности. Жизнь, исполненная чувственныхъ удовольствій, не есть достойная цѣль стремленій разумнаго человѣка: это—скорѣе скотская, чѣмъ человѣческая жизнь. Внѣшнія блага сами по себѣ не могутъ быть конечною цѣлью, а только средствами для цѣлей нашего счастья. Повидимому, добродѣтель является цѣлью, которую мы можемъ желать и ради нея самой, и ради нашего счастья; но и она еще не доставляетъ счастья человѣку, поверженному въ бѣдствія и страданія. Аристотель старается отвѣтить на вопросъ о томъ, въ чемъ же состоитъ счастье. По его мнѣнію, счастье состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ успѣшной дѣятельности человѣка въ осуществленіи тѣхъ энергій, тѣхъ дѣятельностей, которыя свойственны ему по природѣ. Человѣкъ—не пассивное, а дѣятельное существо, поэтому и счастье его заключается въ успѣшной, безпрепятственной дѣятельности; и самое счастье—не вещь (κτῆμα), но дѣйствіе (πρᾶξις, εὐπραξία). Недостаточно быть красивымъ, добродѣтельнымъ и сильнымъ, чтобы пріобрѣсти побѣду,—нужно дѣйствовать, подвизаться.

Въ чемъ же заключается свойственная человѣку дѣятельность — ἔργον τοῦ ἀνθρώπου? — то дѣло, отъ котораго зависитъ его счастье? Не въ тѣлесномъ питаніи, что свойственно растеніямъ, не въ ощущеніи, что свойственно животнымъ, но въ разумной дѣятельности (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου). Поэтому счастье заключается въ успѣшномъ, добромъ осуществленіи разумныхъ дѣятельностей человѣческой души. Условіемъ для такой дѣятель-

нимъ и какъ бы снаружи, извнѣ привходитъ въ человѣка и сообщается ему. Всѣ душевныя способности постепенно развиваются другъ изъ друга. Разумъ же не есть ступень развитія душевной жизни, но совершенно самобытное, самостоятельное начало. Будучи въ человѣкѣ или внѣ его, онъ вездѣ тожественъ себѣ, отличенъ отъ тѣлеснаго (ἀπαθής); онъ есть чистая энергія (ἐνέργεια) чистая мысль — νόησις τοῦ νοουμένου; νόησις τῆς νοήσεως. Умопостигаемый міръ есть единственное содержаніе разума, познающаго начала всего сущаго. Обладая этой способностью, человѣкъ приближается къ Богу — въ этомъ его богоподобіе, соединеніе съ Богомъ; на ряду съ животной душою въ немъ живетъ разумъ—начало общее, божественное.

Тѣмъ не менѣе Аристотель сознаетъ, что человѣческій разумъ, хотя и способенъ къ познанію истины, но развивается постепенно, въ зависимости отъ чувственнаго опыта и отъ практической жизни, отъ желанія и воли. Онъ ограниченъ, онъ развивается и въ этомъ своемъ развитіи переходитъ изъ *потенціальнаго* состоянія (δύναμις) въ *актуальное* (ἐνέργεια). Какъ простая потенція или способность, человѣческій разумъ отличается отъ дѣятельнаго, актуальнаго разума (νοῦς ποιητικός); Аристотель опредѣляетъ его какъ страдательный, пассивный разумъ (νοῦς παθητικός), подверженный внѣшнему воздѣйствію нашихъ чувственныхъ впечатлѣній и воспріятій. Но изъ страдательнаго состоянія нашъ умъ переходитъ въ дѣятельное состояніе въ самомъ актѣ познанія: тамъ, гдѣ я познаю дѣйствительно, тамъ разумъ превращается въ актуальный или дѣйствующій разумъ и какъ бы отожествляется съ тѣмъ высшимъ всеобщимъ и вѣчнымъ Разумомъ, который отъ вѣка мыслитъ все мыслимое, обнимаетъ всѣ мыслимыя формы вещей.

Такимъ образомъ, съ одной стороны, Аристотель признаетъ восходящую лѣствицу развивающихся душевныхъ *способностей*, по которой человѣкъ поднимается выше всего, съ другой стороны, надъ этой лѣствицей стоитъ чистый разумъ — какъ вѣчная энергія, цѣль и вмѣстѣ причина нашего развитія и познанія.

Этика Аристотеля.

Обратимся къ нравственной философіи Аристотеля. На ряду съ теоретической частью души философъ признаетъ и желательную часть (ἦθος), которая вмѣщаетъ въ себѣ совокупность аффектовъ, волненій, желаній. Чувства дѣлятся на пріятныя и непріятныя (ἡδοναὶ καὶ λῦπαι). Всякая дѣятельность можетъ испытывать препятствія, сопротивленія или же, наоборотъ, она можетъ развиваться успѣшно и безпрепятственно: удовольствіе возникаетъ изъ успѣшнаго, безпрепятственнаго развитія естественной нормальной энергіи, удовлетворяющейся своимъ собственнымъ дѣйствіемъ.

Изъ удовольствія и страданія рождаются частью аффекты, страсти, частью желанія и похоти. Къ аффектамъ относятся прежде всего тѣ, которые дѣятельно направляются противъ зла (κακόν). Совокупность ихъ есть θυμός, какъ и у Платона — лучшая часть желательной части души; совокупность похотей—ἐπιθυμία.

Какъ каждое отдѣльное человѣческое дѣйствіе, такъ и человѣческая

Изъ энергіи или дѣятельности низшихъ силъ и способностей человѣка возникаютъ низшія—чувственныя удовольствія. Ихъ цѣна опредѣляется значеніемъ и достоинствомъ той дѣятельности, изъ которой они возникаютъ, напр., удовольствія, получаемыя нами черезъ зрѣніе, выше, чѣмъ удовольствія, которыя даетъ намъ осязаніе. Сколько различныхъ энергій, дѣятельностей, родовъ бытія, столько различныхъ видовъ удовлетворенія. И всѣ они расцѣниваются по своему соотношенію къ высшей, разумной, существенно человѣческой дѣятельности — къ добродѣтели. Высшее удовольствіе есть удовлетвореніе этой дѣятельности, этой энергіи разумнаго человѣческаго существа.

Остальныя удовольствія — животной части нашего существа, удовольствія, соотвѣтствующія низшимъ, тѣлеснымъ энергіямъ и потребностямъ, имѣютъ свою цѣну, поскольку они не препятствуютъ добродѣтели, совмѣщаются съ нею. Но они не заслуживаютъ даже названія удовольствія, когда мы злоупотребляемъ ими и предаемся излишествамъ. Собственно истинныя удовольствія человѣка (ἀνθρώπου ἡδοναί) суть удовольствія добраго, умѣреннаго человѣка.

Наконецъ, къ счастью, которое прежде всего есть дѣятельность, относится, по Аристотелю, и досугъ (σχολή) въ противоположность труду. Непрерывное напряженіе невозможно въ успѣшной, нормальной дѣятельности: нуженъ отдыхъ, освѣженіе отъ усталости, въ особенности при такихъ занятіяхъ, которымъ мы предаемся не ради ихъ самихъ, но въ виду какихъ-либо внѣшнихъ цѣлей и въ занятіяхъ, сопряженныхъ съ заботами и тяжелымъ трудомъ: δοκεῖ τε εὐδαιμονίαν ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γάρ, ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν, ἵνα εἰρήνην ἄγομεν (ср. λόγος ἐπιτάφιος Перикла и Ѳукидида).

Конечно, труды и заботы, принимаемые человѣкомъ, должны служить не для развлеченія или простой утѣхи его; но самая утѣха должна служить дѣлу, ибо она, доставляя человѣку отдохновеніе и развлеченіе, имѣетъ мѣсто въ его жизни, нужна для его счастья. Само собой разумѣется, что и досугъ, и развлеченія должны служить одной верховной цѣли — счастью человѣка — въ гармоническомъ развитіи его человѣчности, его разумнаго существа. Разумное веселье, благопристойное общеніе съ людьми, эстетическія наслажденія, наука должны наполнять досугъ человѣка; въ особенности же—философія, которая есть высшій родъ дѣятельности и въ то же время высшій родъ отдыха (σχολή)—въ противоположность активной жизни, практической дѣятельности.

Итакъ, высшее благо лежитъ не за предѣлами міра, а въ самой жизни и есть лишь ея всестороннее, совершенное развитіе. Соотвѣтственно этому понятію высшаго блага, Аристотель понимаетъ и добродѣтель: она состоитъ не въ отчужденіи отъ дѣйствительности, не въ аскетическомъ отрѣшеніи отъ міра, но въ совершенномъ достиженіи цѣлей человѣческой жизни, въ совершенномъ развитіи человѣка,—въ томъ, что̀ ему всего болѣе свойственно.

У Аристотеля мы встрѣчаемся съ тѣмъ понятіемъ добродѣтели, которое было обще всѣмъ древнимъ. Это—не добродѣтель въ нашемъ смыслѣ слова, а прежде всего хорошее качество. Всякая ἀρετή (добродѣтель) есть то внутреннее

кости является обладаніе особыми къ ней способностями или добродѣтелями и, въ то же время, совокупностью средствъ, нужныхъ для ея осуществленія.

Въ этомъ вопросѣ Аристотель одинаково удаляется и отъ циниковъ, и отъ гедониковъ. Онъ необходимо предполагаетъ для вполнѣ счастливой жизни прежде всего полноту гармоническаго развитія человѣческой личности, всѣхъ истинно человѣческихъ способностей и силъ: дитя не можетъ быть блаженнымъ. А такое полное, безпрепятственное развитіе человѣческой дѣятельности обусловливается обладаніемъ всѣми потребными къ тому жизненными средствами: нужны богатство, друзья, здоровье. Правда, внѣшнія блага не безусловно необходимы: ибо тотъ, кто достигъ внутренняго счастья, не можетъ быть вполнѣ несчастенъ (ἄθλιος) даже тамъ, гдѣ онъ поверженъ въ самое глубокое несчастье; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не будетъ и блаженствовать, если на него обрушатся всѣ бѣды Пріама. Высшій принципъ счастья есть мѣра. Поступать несправедливо есть зло и терпѣть несправедливость есть также зло; въ первомъ случаѣ человѣкъ самъ преступаетъ мѣру (πλέον ἔχει τοῦ μέσου), а во второмъ — онъ терпитъ ущербъ (ἔλαττον ἔχει). Но лучше самому терпѣть несправедливость, чѣмъ дѣлать ее другимъ: ибо несправедливое дѣйствіе связано съ порочностью самого дѣйствующаго.

Удовольствіе и дѣятельность не суть исключающія другъ друга понятія. Напротивъ, удовольствіе есть естественный результатъ успѣшной, нормальной дѣятельности субъекта; оно обусловлено ею и есть ея завершеніе и увѣнчаніе. Удовольствіе естественное и непосредственное такъ же связано съ нормальной совершенной дѣятельностью, какъ красота и здоровье связаны съ совершеннымъ развитіемъ тѣла. А потому оно есть естественный результатъ всякой нормальной жизнедѣятельности.

Счастье безъ удовольствія не было бы счастьемъ; но счастье, которое есть благая совершенная дѣятельность, необходимо влечетъ за собою удовольствіе. Удовольствіе не должно быть цѣлью и мотивомъ нашего дѣйствія, но оно есть необходимое слѣдствіе дѣятельности, согласной съ природой человѣка. Если бы эта дѣятельность и удовольствіе были отдѣлены другъ отъ друга, то мы, конечно, предпочли бы добродѣтель удовольствію; но сущность добродѣтели, какъ естественной человѣческой разумной дѣятельности, именно и состоитъ въ ея нераздѣльности съ удовольствіемъ, т.-е. въ непосредственномъ удовлетвореніи въ самой дѣятельности — независимо отъ внѣшнихъ послѣдствій или соображеній. Всѣ блага жизни желательны для этой дѣятельности, какъ средства — и не болѣе. Поэтому поступки, сообразные съ назначеніемъ человѣка, пріятны сами по себѣ, и добродѣтельная жизнь имѣетъ удовольствіе въ себѣ самой.

Такимъ образомъ наслажденіе, удовлетвореніе, вытекающее изъ благой дѣятельности, есть благо — ἀγαθόν, которое неотдѣлимо отъ счастья. Такимъ наслажденіемъ обладаетъ и Богъ. И оно есть благо не только какъ плодъ успѣшной дѣятельности, но также и потому, что укрѣпляетъ, возбуждаетъ, поощряетъ ту дѣятельность, изъ коей она вытекаетъ (напр., удовольствіе мышленія). Тотъ, кто не испытываетъ удовлетворенія добродѣтели, не можетъ быть добродѣтельнымъ.

Изъ энергіи или дѣятельности низшихъ силъ и способностей человѣка возникаютъ низшія—чувственныя удовольствія. Ихъ цѣна опредѣляется значеніемъ и достоинствомъ той дѣятельности, изъ которой они возникаютъ, напр., удовольствія, получаемыя нами черезъ зрѣніе, выше, чѣмъ удовольствія, которыя даетъ намъ осязаніе. Сколько различныхъ энергій, дѣятельностей, родовъ бытія, столько различныхъ видовъ удовлетворенія. И всѣ они расцѣниваются по своему соотношенію къ высшей, разумной, существенно человѣческой дѣятельности — къ добродѣтели. Высшее удовольствіе есть удовлетвореніе этой дѣятельности, этой энергіи разумнаго человѣческаго существа.

Остальныя удовольствія — животной части нашего существа, удовольствія, соотвѣтствующія низшимъ, тѣлеснымъ энергіямъ и потребностямъ, имѣютъ свою цѣну, поскольку они не препятствуютъ добродѣтели, совмѣщаются съ нею. Но они не заслуживаютъ даже названія удовольствія, когда мы злоупотребляемъ ими и предаемся излишествамъ. Собственно истинныя удовольствія человѣка (*ἀνθρώπου ἡδοναί*) суть удовольствія добраго, умѣреннаго человѣка.

Наконецъ, къ счастью, которое прежде всего есть дѣятельность, относится, по Аристотелю, и досугъ (*σχολή*) въ противоположность труду. Непрерывное напряженіе невозможно въ успѣшной, нормальной дѣятельности: нуженъ отдыхъ, освѣженіе отъ усталости, въ особенности при такихъ занятіяхъ, которымъ мы предаемся не ради ихъ самихъ, но въ виду какихъ-либо внѣшнихъ цѣлей и въ занятіяхъ, сопряженныхъ съ заботами и тяжелымъ трудомъ: *δοκεῖ τε εὐδαιμονίαν ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γάρ, ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν, ἵνα εἰρήνην ἄγομεν* (ср. *λόγος ἐπιτάφιος* Перикла и Θукидида).

Конечно, труды и заботы, принимаемые человѣкомъ, должны служить не для развлеченія или простой утѣхи его; но самая утѣха должна служить дѣлу, ибо она, доставляя человѣку отдохновеніе и развлеченіе, имѣетъ мѣсто въ его жизни, нужна для его счастья. Само собой разумѣется, что и досугъ, и развлеченія должны служить одной верховной цѣли — счастью человѣка — въ гармоническомъ развитіи его человѣчности, его разумнаго существа. Разумное веселье, благопристойное общеніе съ людьми, эстетическія наслажденія, наука должны наполнять досугъ человѣка; въ особенности же—философія, которая есть высшій родъ дѣятельности и въ то же время высшій родъ отдыха (*σχολή*)—въ противоположность активной жизни, практической дѣятельности.

Итакъ, высшее благо лежитъ не за предѣлами міра, а въ самой жизни и есть лишь ея всестороннее, совершенное развитіе. Соотвѣтственно этому понятію высшаго блага, Аристотель понимаетъ и добродѣтель: она состоитъ не въ отчужденіи отъ дѣйствительности, не въ аскетическомъ отрѣшеніи отъ міра, но въ совершенномъ достиженіи цѣлей человѣческой жизни, въ совершенномъ развитіи человѣка,—въ томъ, что̀ ему всего болѣе свойственно.

У Аристотеля мы встрѣчаемся съ тѣмъ понятіемъ добродѣтели, которое было обще всѣмъ древнимъ. Это — не добродѣтель въ нашемъ смыслѣ слова, а прежде всего хорошее качество. Всякая *ἀρετή* (добродѣтель) есть то внутреннее

свойство, которое дѣлаетъ данное существо доброкачественнымъ и даетъ ему способность и силу къ нормальному отправленію его спеціальныхъ функцій, къ успѣшному исполненію свойственныхъ ему дѣятельностей — πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ᾖ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποτελεῖ. Такъ, добродѣтель глаза—ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετή—дѣлаетъ хорошимъ глазъ и зрѣніе. Такъ точно и добродѣтель человѣка есть свойство, черезъ которое человѣкъ и самъ дѣлается хорошимъ, и хорошо исполняетъ свое дѣло. Добродѣтель не есть какой-либо аффектъ — πάθος, или какая-либо способность — δύναμις (ибо δύναμις можетъ и недоразвиться), но она есть положительное *свойство*, высшее развитіе *энергіи* даннаго существа.

Человѣческая дѣятельность есть отчасти практическая, отчасти теоретическая: онъ — существо волящее и мыслящее, чувствующее и познающее. Сообразно этимъ двумъ сторонамъ его дѣятельности и его существа — его характеру (ἦθος) и его уму (διάνοια)—и добродѣтели распадаются на *этическія* (нравственныя) и *діаноэтическія* (умственныя).

Этическая, нравственная, добродѣтель заключается въ томъ, что низшія силы и энергіи души, ея движенія, страсти и желанія подчиняются волею справедливымъ требованіямъ разума, — тому, что онъ предписываетъ какъ справедливое и доброе; такимъ путемъ въ человѣкѣ постепенно образуется нѣкоторый неизмѣнный нравственный характеръ—ἔθος,—въ силу котораго его воля и его дѣйствія неизмѣнно направляются на добро.

Такимъ образомъ разумная природа человѣка достигаетъ своего совершеннаго развитія, своего всесторонняго выраженія и воплощенія во всѣхъ его способностяхъ, силахъ и дѣятельностяхъ. Это—высшая творческая форма и вмѣстѣ съ тѣмъ конечная цѣль человѣка. Въ этомъ его назначеніе и въ этомъ же его счастье.

Итакъ, для нравственной добродѣтели нужно знаніе блага, разумъ — φρόνησις ὀρθὸς λόγος,—безъ котораго нельзя хорошо и разумно поступать. Но добродѣтель состоитъ не въ знаніи, а въ неизмѣнно-благомъ дѣйствіи воли, въ неизмѣнномъ направленіи воли на то, что она признала за благо; и это— не изъ-за какихъ-либо внѣшнихъ мотивовъ, а произвольно, въ силу свободнаго, сознательнаго выбора. Въ искусствѣ и наукѣ достаточно, чтобы результатъ былъ хорошъ, все равно какъ бы онъ ни былъ добытъ. Въ нравственной дѣятельности спрашивается, какъ было сдѣлано дѣло, каковъ былъ человѣкъ, совершившій его. Спрашивается, во-первыхъ, сознательно ли онъ поступалъ (ἐὰν εἰδὼς πράττῃ), во-вторыхъ, по собственному ли выбору и притомъ помимо ли внѣшнихъ побужденій (ἐὰν προαιρούμενος καὶ προαιρούμενος δι᾽ αὐτά) онъ выбиралъ, и наконецъ, въ-третьихъ, дѣйствовалъ ли онъ въ силу случайнаго аффекта или твердаго и непоколебимаго направленія характера (βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων).

Итакъ, воля есть источникъ добродѣтели; дѣло идетъ не только о знаніи нравственныхъ правилъ, какъ думалъ Сократъ, а о ихъ дѣятельномъ примѣненіи. Господство разума осуществляется свободною волею. Третья книга аристотелевской „Этики“ отчасти посвящена тонкому анализу понятій о свободѣ воли и вмѣняемости человѣческихъ поступковъ.

Существуютъ и врожденныя добродѣтели (ἀρεταὶ φυσικαί), которыя мы наблюдаемъ, напр., у дѣтей и у животныхъ. Онѣ безъ нравственнаго развитія могутъ стать вредными и лишь путемъ упражненія и воспитанія превращаются въ настоящія нравственныя добродѣтели изъ простыхъ силъ или способностей. Для истинной добродѣтели, помимо врожденныхъ свойствъ, требуется еще разумъ и упражненіе: добродѣтель опредѣляется какъ свойство человѣка, въ которомъ онъ утверждается путемъ разумнаго сознанія и произвольнаго выбора (ἕξις προαιρετική), и притомъ такое свойство, которое руководствуется опредѣленіями разума—μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις.

Но, спрашивается, въ чемъ же состоитъ то благо, которое разумъ предписываетъ по отношенію къ нашимъ πάθη καὶ πράξεις — аффектамъ и дѣйствіямъ. Разумъ во всемъ предписываетъ *середину* между недостаткомъ и излишкомъ.

Во всякомъ желаніи и дѣятельности есть три вещи: недостатокъ, излишекъ и середина. И во всемъ только середина, только равновѣсіе—хорошо, полезно и похвально. Всякое совершенное, законченное произведеніе искусства мы называемъ прекраснымъ именно потому, что въ немъ ничего нельзя ни убавить, ни прибавить. Мѣра есть верховный нравственный принципъ эллинскаго народа; на нее указываетъ и этика Аристотеля, представляющая изъ себя систематическій анализъ его нравственныхъ понятій.

Соблюденіе середины (μεσότης) дѣлаетъ человѣка добрымъ и всѣ дѣла его — удачными, хорошими, совершенными, а слѣдовательно, въ немъ и заключается добродѣтель, дающая благо человѣку. Итакъ, добродѣтель есть поведеніе, избѣгающее крайности — какъ избытка, такъ и недостатка; она есть середина между двумя противоположными пороками, изъ которыхъ одинъ переступаетъ границу должнаго, а другой не доходитъ до нея. Такъ, храбрость есть середина между безразсудной смѣлостью и трусостью, умѣренность — середина между распущенностью и безчувственностью, щедрость — середина между скупостью и мотовствомъ, πραότης—кротость—середина между вспыльчивостью и чрезмѣрнымъ хладнокровіемъ.

Справедливость, разсмотрѣнію которой Аристотель посвящаетъ 5-ю книгу „Этики", состоитъ въ вѣрномъ распредѣленіи выгодъ и невыгодъ, въ соблюденіи правильной мѣры и пропорціи въ человѣческихъ отношеніяхъ, какъ общественныхъ, такъ и частныхъ.

Вообще въ ученіи Аристотеля о добродѣтели мы встрѣчаемъ цѣлое множество чрезвычайно тонкихъ и точныхъ психологическихъ и нравственныхъ замѣчаній. Аристотель въ противоположность Сократу и Платону отправляется отъ дѣйствительности, отъ анализа существующихъ нравственныхъ отношеній и понятій. Онъ обращаетъ особое вниманіе на общественныя добродѣтели, напр., на дружбу, которую онъ разбираетъ въ восьмой и девятой книгахъ „Этики". Эти двѣ книги представляютъ намъ крайне цѣнное изображеніе чисто эллинскаго этическаго міросозерцанія, анализъ нравственнаго строя грековъ; вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ полны очень вѣрныхъ и прекрасныхъ нравственныхъ и психологическихъ подробностей.

Діаноэтическія добродѣтели обнимаютъ собою совершенныя свойства

разумной части души, т.-е. познавательной и разсудительной способности ея. Добродѣтели познающей души суть — νοῦς и ἐπιστήμη, а обѣ вмѣстѣ являются какъ σοφία. Τὸ λογιστικόν имѣетъ добродѣтели: творческія — τέχνη — и практическія — φρόνησις, или „практическій разумъ“, εὐβουλία, σύνεσις и т. д.

Но въ какомъ же смыслѣ эти качества заслуживаютъ названія добродѣтели? Аристотель ставитъ ихъ даже выше практическихъ добродѣтелей: ибо высшая добродѣтель, наиболѣе безкорыстная, самодовлѣющая, чистая и вмѣстѣ съ тѣмъ доставляющая самое великое и чистое наслажденіе есть не практическая добродѣтель, а чистое созерцаніе сущаго — θεωρία, въ которой человѣкъ приближается къ Божеству и уподобляется ему.

Политика Аристотеля.

Человѣкъ живетъ не для себя одного, но по природѣ созданъ для общественной жизни — ἄνθρωπος φύσει ζῷον πολιτικόν, половыя и кровныя связи, языкъ, врожденные нравственные инстинкты связываютъ его съ другими людьми. Онъ нуждается въ нихъ для наиболѣе успѣшной защиты отъ опасностей, для удовлетворенія насущныхъ нуждъ (τοῦ ζῆν ἕνεκεν), а также и просто для удовлетворенія своихъ соціальныхъ инстинктовъ. Человѣкъ нуждается въ общеніи съ подобными себѣ не только для поддержанія и улучшенія своей тѣлесной жизни, но такъ же и потому, что лишь въ человѣческомъ обществѣ возможно хорошее воспитаніе и упорядоченіе жизни правомъ и закономъ.

Совершенное общество, обнимающее въ себѣ всѣ другія формы общежитія есть государство—πόλις. Цѣль этого совершеннаго общества—не исключительно экономическая. Государство не есть экономическая ассоціація; и цѣль, которую оно преслѣдуетъ, не заключается въ охранѣ частныхъ интересовъ; его цѣль есть высшее благо вообще—εὐδαιμονία, счастье гражданъ въ совершенномъ общежитіи, общеніе въ счастливой жизни — ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία. Поэтому цѣль государства заключается не въ завоеваніяхъ или войнахъ, но въ добродѣтели гражданъ и совокупности всѣхъ средствъ, необходимыхъ для ея осуществленія; какъ и у Платона, гуманное воспитаніе гражданъ къ добродѣтели является главною задачею государства.

Государство стоитъ выше семьи, выше частныхъ лицъ; оно относится къ своимъ членамъ какъ цѣлое къ частямъ; оно есть *первое* по своей природѣ (πρῶτον φύσει). Но во времени, въ порядкѣ возникновенія—семья и община предшествовали государству. Сначала подъ вліяніемъ естественнаго влеченія образовалась человѣческая семья, потомъ подъ давленіемъ различныхъ обстоятельствъ семьи сплотились въ общины (κῶμαι), изъ которыхъ при дальнѣйшемъ развитіи человѣческаго общества образовались государства (πόλεις).

Своей „Политикѣ“ Аристотель, повидимому, предпослалъ цѣлый рядъ подготовительныхъ работъ: онъ подвергъ обстоятельной критикѣ политическія сочиненія Платона, а также и конституціи различныхъ народовъ.

Аристотель порицаетъ Платона за его стремленіе въ „Республикѣ“ къ исключительному единству (τὸ ἓν εἶναι), ложному и неосуществимому въ государствѣ. Только индивидъ есть недѣлимая единица, а государство по своей природѣ есть нѣчто множественное — πλῆθος τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις; оно состоитъ не только изъ *многихъ* членовъ, но и изъ *различнаго рода* членовъ. Государство перестало бы быть государствомъ, если бы въ немъ могло осуществиться отвлеченное единство Платона. Аристотель подвергаетъ безпощадной критикѣ учрежденія „Республики“. Онъ указываетъ, что въ своемъ коммунизмѣ Платонъ уничтожаетъ рядъ нравственныхъ факторовъ, рядъ конкретныхъ связей, на которыхъ зиждется общество. Источникъ споровъ и распрей вовсе не уничтожается при учрежденіи коммуны, а напротивъ того, усиливается общностью владѣнія. Онъ указываетъ, что эгоизмъ естественъ, что въ извѣстныхъ границахъ въ немъ нѣтъ ничего дурного; нормальная любовь къ семьѣ есть своего рода нравственное начало, на которомъ зиждется государство, источникъ радостей и дружбы. Человѣкъ болѣе заботится о своемъ, чѣмъ объ общемъ, и потому, уничтожая семью и частную собственность, коммунизмъ ослабляетъ энергію сильнѣйшихъ двигателей человѣческой дѣятельности. Далѣе, Аристотель дѣлаетъ общій обзоръ различныхъ конституцій.

Конституція государства зависитъ отъ того, въ чьихъ рукахъ находится верховная власть.

Возможны три случая: господиномъ можетъ быть или одинъ, или немногіе, или многіе. Каждая изъ этихъ возможныхъ формъ распадается въ свою очередь на правильную (ὀρθή) и дурную, ошибочную (ἡμαρτημένη) смотря по тому, преслѣдуютъ ли правители общее благо или свои частные интересы.

Такимъ образомъ получается три правильныхъ рода правленія (πολιτεῖαι ὀρθαί): монархія, которая всецѣло зависитъ отъ личности монарха, его царственной мудрости, аристократія — господство лучшихъ, и республика, при которой необходимо равенство (ἰσότης), и три худыхъ рода правленія (πολιτεῖαι ἡμαρτημέναι): тираннія, олигархія и демократическое господство толпы, пролетаріата (охлократія).

Аристотель подробно разсматриваетъ эти шесть формъ, характеризуетъ ихъ особенности, изслѣдуетъ, при какихъ обстоятельствахъ и какихъ условіяхъ возникаетъ каждая изъ нихъ, какія причины обусловливаютъ ихъ разложеніе, какими средствами и учрежденіями каждая изъ нихъ можетъ быть поддерживаема или разрушаема, черезъ какія формы и какимъ путемъ проходитъ обыкновенно государственное устройство даннаго типа. Словомъ, Аристотель изслѣдуетъ естественные законы государственной жизни, морфологію государства. Сколько труда потребовало это сочиненіе и каково его значеніе, я сказалъ уже выше.

Всѣ названныя формы не только описаны Аристотелемъ, но и разсмотрѣны критически. Философъ разсматриваетъ ихъ какъ съ абсолютной точки зрѣнія — безусловно желательной, такъ, въ особенности, и съ точки зрѣнія относительной, практической.

Въ отличіе отъ Платона, Аристотель хочетъ разсмотрѣть не идеальную конституцію, но наилучшую при данныхъ условіяхъ и обстоятельствахъ (τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην). Поэтому онъ не ищетъ, подобно Платону, одного идеала, который подходилъ бы ко всѣмъ дѣйствительнымъ государствамъ. Это столько же немыслимо, какъ найти одно платье, одно лѣкарство, одну діэту для всѣхъ тѣлъ. Не идеальную конституцію нужно искать, а ту, которая всего лучше при данныхъ условіяхъ; надо считаться съ наличными соціальными, политическими, экономическими и культурными факторами. Поэтому, если истинная монархія и истинная аристократія, какъ господство лучшихъ, господство добродѣтели, и представляются Аристотелю идеаломъ, то на практикѣ наиболѣе цѣлесообразной конституціей онъ признаетъ умѣренно-демократическую республику (πολιτεία).

Какъ во всемъ наилучшее есть середина, такъ и въ государствѣ счастье наиболѣе обезпечено тамъ, гдѣ нѣтъ ни чрезмѣрнаго богатства, ни чрезмѣрной нищеты, ни многочисленнаго пролетаріата, ни чрезмѣрно вліятельныхъ богачей, но гдѣ люди средняго состоянія (οἱ μέσοι) преобладаютъ по числу и по значенію. Μέσος βίος — лучшая жизнь, μέση πολιτεία — наилучшая изъ существующихъ конституцій. Ея существованіе наиболѣе обезпечено отъ революцій и переворотовъ, ибо ея элементы болѣе уравновѣшены, чѣмъ въ другихъ—одностороннихъ формахъ. Поэтому въ ней царитъ и наибольшее согласіе.

Разсмотрѣвъ такимъ образомъ дѣйствительныя политическія формы, Аристотель развиваетъ планъ *образцоваго*, идеальнаго государства. Такое государство представляется ему прежде всего греческимъ республиканскимъ полисомъ. Оно представляется философу греческимъ потому, что, по его мнѣнію только эллины способны соединить свободу съ порядкомъ, мужество съ культурой. Оно представляется ему республикой, и притомъ республикой аристократической, потому, что трудно разсчитывать на появленіе героя, котораго бы граждане добровольно признали монархомъ. Наконецъ, оно представляется Аристотелю городомъ — πόλις — потому, что совершенное государство самодовлѣющее не должно грѣшить излишней величиной; оно должно быть удобообозримо — εὐσύνοπτος, чтобы въ немъ царилъ легко охраняемый порядокъ и согласіе.

Граждане участвуютъ въ управленіи, въ судѣ, въ войскѣ; но изъ числа полноправныхъ гражданъ исключаются купцы, ремесленники, земледѣльцы. Ремесло и торговля для Аристотеля—низкія занятія, несовмѣстимыя съ политической добродѣтелью; земледѣліе также отнимаетъ необходимый для нея досугъ. Поэтому земля обрабатывается рабами или оброчными періэками, а недвижимая собственность находится частью въ рукахъ государства, частью въ рукахъ полноправныхъ гражданъ (πολῖται), чтобы они имѣли нужный достатокъ для развитія въ себѣ добродѣтели и для попеченія о государствѣ. Съ другой стороны, эти граждане *воспитываются* государствомъ; Аристотель развиваетъ подробный педагогическій проектъ общественнаго воспитанія гражданъ, сходный во многомъ съ проектомъ Платона (цѣль этическаго и теоретическаго развитія посредствомъ эстетическаго воспитанія).

Школа Аристотеля строго придерживалась началъ учителя, за исключеніемъ нѣкоторыхъ единичныхъ отклоненій. Направленіе ея было по преимуществу научное, естественно-историческое. Самый знаменитый изъ перипатетиковъ былъ *Өеофрастъ*, преемникъ Аристотеля, 30 лѣтъ стоявшій во главѣ школы. Другой ученикъ, товарищъ Өеофраста, *Евдемъ*, „вѣрнѣйшій" изъ послѣдователей Аристотеля, былъ извѣстенъ какъ ученый историкъ наукъ и какъ истолкователь сочиненій своего учителя. Онъ открываетъ собою безконечный рядъ его комментаторовъ. Оригинальнѣе были *Аристоксенъ* и *Диксархъ*, сохранившіе нѣкоторые пиѳагорейскіе элементы въ школѣ Аристотеля, и *Стратонъ*—физикъ, ученикъ Өеофраста, отвергавшій νοῦς, какъ самостоятельное сверхприродное начало, и постольку приближающійся къ натуралистическому монизму стоиковъ.

Третій періодъ развитія греческой философіи.

Третій періодъ развитія греческой философіи, обнимающій собой ученія, возникшія послѣ Аристотеля, есть наиболѣе продолжительный по времени.

Онъ существенно отличается отъ обоихъ предшествовавшихъ періодовъ рѣшительнымъ преобладаніемъ практическихъ задачъ и практическихъ интересовъ надъ теоретическими. Физика и метафизика отступаютъ на задній планъ; знаніе, которое Сократъ, Платонъ и Аристотель считали цѣлью, само по себѣ высшимъ благомъ, теряетъ самостоятельную цѣну помимо того, что оно можетъ дать для жизни. Этика господствуетъ и становится философіей по преимуществу. Философія не есть уже изслѣдованіе сущности вещей: истинная мудрость есть та, которая дѣлаетъ истинной нашу жизнь, дѣлаетъ насъ счастливыми, даетъ намъ высшее благо. Не то, чтó суть вещи сами по себѣ, а то, какъ онѣ къ намъ относятся, — вотъ главный, существенный вопросъ философіи. Поэтому она все болѣе и болѣе стремится стать нравственнымъ ученіемъ, дающимъ нормы, правила человѣческой жизни (regula vitae): она есть lex bene honesteque vivendi, studium virtutis, какъ опредѣляетъ ее Сенека, наука счастія, какъ опредѣляетъ Эпикуръ; она есть мистическое религіозное ученіе, какъ понимали ее позднѣйшіе мистики — неопиѳагорейцы и неоплатоники.

Поэтому мы видимъ, что вліяніе философіи на жизнь прогрессивно возрастаетъ. Въ эпоху римской имперіи она популяризируется, распредѣляется по всѣмъ классамъ общества, является необходимымъ элементомъ всеобщаго образованія, личнаго нравственнаго развитія. Философы образуютъ особый классъ, пользующійся особыми правами и привилегіями. Богачи, знатныя дамы, цари и города содержатъ философовъ — присяжныхъ проповѣдниковъ добродѣтели. Философъ становится воспитателемъ, законоучителемъ, совѣтникомъ, чуть не духовникомъ своихъ патроновъ, тамъ, впрочемъ, гдѣ онъ не играетъ роли шута или простого паразита; ибо философія, повидимому, спускается иногда до самаго низкаго уровня. Это не мѣшаетъ ей, конечно, удерживаться и на высотѣ — въ лучшихъ, достойныхъ своихъ представителяхъ: уже одно это обстоятельство, это необычайное распространеніе философіи свидѣтельствуетъ объ измѣнившемся характерѣ ея.

Въ обществѣ римской имперіи могли быть, и дѣйствительно были, чрезвычайно сильныя потребности и нравственныя, и религіозныя, былъ запросъ

на нравственное ученіе (откуда, напр., объясняются быстрые успѣхи христіанства). Поэтому и философія, развивавшаяся среди этого общества, была по необходимости нравственная, практическая. Зато чистое умозрѣніе, естественно, утратило прежнюю самобытность и силу, прежнюю вѣру въ себя. Умозрительное творчество изсякло. Философы послѣ Аристотеля либо примыкаютъ къ какимъ-либо прежнимъ авторитетамъ, къ прежнимъ ученіямъ (какъ, напр., стоики примкнули къ Гераклиту, Эпикуръ—къ Демокриту, мистическіе платоники—къ пиѳагорейцамъ), либо же они отрицаютъ возможность всякаго умозрѣнія всякаго теоретическаго познанія (таковы скептики). Философы послѣ Аристотеля суть либо догматики, либо скептики [1]).

Непосредственно вслѣдъ за Аристотелемъ, на ряду съ академической и перипатетической школой, возникаютъ три крупныя школы—стоическая, эпикурейская и скептическая, которыя всѣ сходятся въ своихъ практическихъ тенденціяхъ. Изслѣдуя ихъ происхожденіе, ихъ связь съ предыдущими ученіями, мы легко поймемъ причину этого всеобщаго преобладанія этическихъ, нравственныхъ тенденцій.

Новое направленіе объясняется измѣнившимися обстоятельствами общественной жизни въ Греціи.

Политическая свобода исчезла: страна подпала сперва македонскому владычеству, а потомъ Римъ наложилъ на нее свою властную руку; общественная дѣятельность затихла, гражданская жизнь ограничивалась одними частными отношеніями. Отсюда явилась мораль, какъ ученіе о правильныхъ частныхъ отношеніяхъ; теперь уже этика не связывается съ политикой, какъ это мы видимъ у Платона и Аристотеля, но ограничивается личной моралью.

Второю причиной было то, что нравственный кризисъ, обострившійся уже въ V вѣкѣ, въ эпоху пелопонесской войны, теперь принялъ самые широкіе размѣры: онъ распространился и на политику, и на религію, и на нравственность. Человѣкъ самъ долженъ былъ искать основанія своей нравственности. Если мораль не можетъ основываться ни на традиціи, ни на государственныхъ законахъ, ни на религіи, которые уже утратили весь свой авторитетъ, то ее надо основать на нравственномъ ученіи, на познаніи блага, какъ училъ Сократъ. Но въ чемъ заключается благо, къ которому насъ должно приводить соблюденіе нравственныхъ правилъ? Мы видѣли, сколько различныхъ отвѣтовъ дали ученики Сократа. Благо полагается то въ познаніи, то въ освобожденіи отъ страданій, въ безстрастной апатіи, то въ полнотѣ наслажденія. Самъ Сократъ не могъ опредѣленно отвѣчать на этотъ вопросъ; и мы видѣли, какія трудности связаны съ его опредѣленіями.

Въ основаніи міросозерцанія Сократа лежитъ представленіе о разумномъ, благомъ и справедливомъ законѣ, управляющемъ вселенной и лежащемъ въ основаніи человѣческаго закона. Признавать его и сообразоваться

---

[1]) Скептицизмъ этотъ носитъ совершенно иной характеръ, чѣмъ у насъ. Какъ это ни странно, но у древнихъ онъ является нравственнымъ ученіемъ, основаннымъ на отрицаніи всякаго познанія.

съ нимъ—въ этомъ благо и польза человѣка. Изъ него вытекаютъ всѣ человѣческіе законы, имъ же опредѣляется личная судьба человѣка, его счастіе или несчастіе, зависящія отъ сообразованія человѣка съ этимъ закономъ. Но въ чемъ состоитъ этотъ вселенскій законъ, управляющій природою, и что онъ предписываетъ человѣку? откуда и какъ познать его? Предписываетъ ли онъ намъ воздержаніе, наслажденіе или познаніе, какъ естественныя цѣли человѣка? Эти вопросы, какъ я сказалъ, не были точно рѣшены самимъ Сократомъ и различно рѣшались его учениками: они такъ и остались неразрѣшенными. Чтобы отвѣтить на нихъ опредѣленно, нужно познать, въ чемъ состоитъ природа вещей. Спрашивается, какъ устроены вещи, какъ нужно относиться къ нимъ и каковы могутъ быть для насъ послѣдствія такого отношенія? Эти три основныхъ вопроса были поставлены скептикомъ Тимономъ. Ихъ можно поставить нѣсколько иначе: 1) познаваема ли природа?—основной вопросъ логики или теоріи познанія; 2) что такое природа? — основной вопросъ физики, и 3) какъ должны мы жить сообразно природѣ и нашему познанію? — основной вопросъ этики. Такимъ образомъ, и логика, и физика имѣютъ непосредственно практическій интересъ и вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляютъ собою этику.

Я говорилъ, что въ теоретической философіи всѣ новыя школы примкнули къ предшествовавшимъ ученіямъ. Независимо отъ многочисленныхъ различій во всѣхъ этихъ ученіяхъ отражались два основныхъ взгляда на природу въ греческой философіи. Природа есть организмъ, живое цѣлое; и природа есть механизмъ, аггрегатъ атомовъ. Первый взглядъ, раздѣляемый Аристотелемъ и Платономъ, ранѣе ихъ въ наиболѣе простой формѣ былъ выраженъ Гераклитомъ; второй взглядъ принадлежитъ Демокриту. Въ первомъ случаѣ человѣкъ, какъ органическій членъ мірового цѣлаго, долженъ познавать его вѣчную связь, тотъ Логосъ, душу, которая его оживляетъ и управляетъ имъ; и онъ долженъ подчиняться этому Логосу, соображаясь съ природой цѣлаго, т.-е. жить для цѣлаго. Во второмъ случаѣ онъ, какъ атомъ, разобщенный отъ другихъ атомовъ, долженъ изгнать изъ себя ложные страхи передъ міровымъ закономъ, загробнымъ міромъ и жить для себя. Первое воззрѣніе усвоили себѣ стоики, второе — эпикурейцы.

Стоическая школа.

Достойно вниманія, что большинство стоиковъ, какъ и вообще большинство выдающихся философовъ эллинистическаго періода, — люди восточнаго происхожденія. Эллинская культура становится универсальной. Стоики—главнѣйшіе проводники этого космополитическаго универсализма. Главнѣйшіе стоики—почти всѣ родомъ изъ Малой Азіи, Сиріи или острововъ восточнаго Архипелага. Затѣмъ идутъ римскіе стоики, среди которыхъ почетное мѣсто занимаетъ фригіецъ Эпиктетъ. Собственно Греція представлена въ стоической школѣ весьма незначительными силами.

По мѣрѣ того какъ исключительно теоретическій интересъ философскаго анализа сталъ ослабѣвать, греческая мысль все болѣе и болѣе стала

стремиться къ цѣльному философскому міросозерцанію, которое могло бы стать на мѣсто разложившихся религіозныхъ вѣрованій и обосновать систему раціональной этики. Такое міросозерцаніе являлось потребностью цѣлаго общества, цѣлой культуры, — не тѣснаго кружка философской школы или немногихъ высоко-просвѣщенныхъ дилеттантовъ, составлявшихъ умственную аристократію Греціи. Эллинское просвѣщеніе покоряло міръ, оно становилось соціальной, политической силой; эллинская философія, сообразно тому, постепенно утрачивала свой характеръ анализа, изслѣдованія. Она сдѣлалась ученіемъ, обратилась въ догму. Такой характеръ придалъ ей основатель стоицизма — Зенонъ и еще болѣе — его многочисленные послѣдователи.

Зенонъ родился около 366 г. въ Киттіонѣ, эллинизированномъ фригійскомъ городѣ на островѣ Кипрѣ. Сынъ купца, онъ и самъ долгое время занимался торговлей. Но при одномъ предпріятіи онъ потерялъ все свое состояніе и отправился въ Аѳины. Здѣсь онъ сначала сошелся съ Кратесомъ; но грубость цинической школы оттолкнула его, и Зенонъ перешелъ къ Стильпону. Оставивъ этого философа, онъ слушалъ Ксенократа, потомъ Полемона. Съ чутьемъ финикійскаго купца высматривая лучшее въ ихъ ученіяхъ, онъ основалъ свою собственную школу, которая получила названіе стоической отъ *στοά ποικίλη* (портикъ, украшенный фресками знаменитаго Полигнота), гдѣ онъ читалъ лекціи. Зенонъ славился своимъ характеромъ, вполнѣ соотвѣтствовавшимъ принципамъ его ученія. Воздержанный, чуждый грубости и неприступной суровости, въ которой справедливо упрекали позднѣйшихъ стоиковъ, философъ былъ почитаемъ и любимъ аѳинянами, которые и послѣ его смерти сохранили память о немъ и воздвигли ему памятникъ. Зенонъ былъ другомъ Антигона Гоната, македонскаго царя, который также чтилъ его и часто совѣтовался съ нимъ. Согласно принципу своей школы Зенонъ окончилъ жизнь самоубійствомъ въ 270 г. до Р. Х.

Произведенія Зенона до насъ не дошли за исключеніемъ немногихъ отрывковъ, такъ что его ученіе не можетъ уже быть въ точности различено отъ позднѣйшихъ наслоеній, тѣмъ болѣе, что Зенонъ часто является въ нашихъ источникахъ какъ бы собирательнымъ представителемъ всей стоической школы, которому приписываются всѣ ея ученія. Несомнѣнно однако, что онъ и въ дѣйствительности выразилъ ея общія идеи.

Преемникомъ Зенона былъ Клеанѳъ изъ Троады (331—251), человѣкъ необычайно сильной воли, строгой нравственности и воздержанія, заслужившій прозваніе второго Гераклита своимъ терпѣніемъ, выносливостью и нравственной силой. Онъ былъ крайне бѣденъ и добывалъ себѣ средства къ жизни, трудясь по ночамъ, чтобы имѣть возможность днемъ слушать Зенона. Подобно своему учителю, онъ кончилъ жизнь самоубійствомъ въ глубокой старости. Онъ не отличался особенной оригинальностью. Изъ другихъ учениковъ Зенона извѣстны Персей, Аристонъ Хіосскій, Герилъ Карѳагенскій, Сферъ Борисѳенскій, поэтъ Аратъ изъ Киликіи.

Преемникомъ Клеанѳа былъ Хризиппъ (281—208), остроумный діалектикъ, неутомимый преподаватель и ученый, второй основатель стоицизма, который развилъ его систематически въ своихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ

и защитилъ въ цѣломъ рядѣ полемическихъ трактатовъ противъ академиковъ и эпикурейцевъ. Хризиппъ былъ однимъ изъ самыхъ плодовитыхъ писателей древности: его слогъ, правда, растянутъ и небреженъ — Хризиппъ былъ схоластикомъ стоицизма, но авторитетъ его былъ безграниченъ. Ученики его распространили стоическое ученіе по востоку и западу; Діогенъ Селевкійскій и ученики его, Антипатръ и Архидемъ, занесли стоицизмъ въ Римъ и въ Вавилонъ.

Наши свѣдѣнія о стоицизмѣ почерпаются преимущественно изъ сочиненій римскихъ стоиковъ, а также изъ сочиненій Секста Эмпирика, Плутарха, Діогена, Цицерона и нѣкоторыхъ другихъ писателей. Поэтому мы не имѣемъ возможности отличить первоначальное ученіе Зенона отъ добавленій, сдѣланныхъ его учениками и позднѣйшими стоиками. Но несомнѣнно, что стоическая школа обладала большей замкнутостью, и намъ извѣстны лишь нѣкоторыя уклоненія отъ основныхъ идей школы.

Задача стоической философіи состоитъ въ томъ, чтобы найти твердое основаніе для нравственной жизни. Вмѣстѣ съ циниками стоики видятъ въ человѣческомъ знаніи лишь средство къ добродѣтельному поведенію и достиженію блага; вмѣстѣ съ ними они стремятся сдѣлать человѣка свободнымъ и счастливымъ посредствомъ добродѣтели. Поэтому они опредѣляли философію какъ упражненіе въ добродѣтели — ἄσκησις ἀρετῆς, studium virtutis, sed per ipsam virtutem. Сначала Зенонъ сходился, повидимому, съ циниками даже въ пренебреженіи теоретическими науками. Ученикъ его—Аристонъ Хіосскій отвергалъ логику, какъ ненужную, физику, какъ невозможную. Но впослѣдствіи, повидимому, самъ Зенонъ и въ особенности Хризиппъ освободились отъ такой односторонности. Правда, и Хризиппъ полемизируетъ противъ Аристотеля, полагавшаго высшее благо въ знаніи, въ созерцаніи жизни (θεωρία): онъ признавалъ такую досужую жизнь своего рода самоуслажденіемъ, служеніемъ удовольствію: Хризиппъ признавалъ, что цѣль философіи заключается въ томъ знаніи, которое ведетъ къ истинной дѣятельности и постольку само составляетъ часть такой дѣятельности. По ученію стоиковъ, истинная дѣятельность невозможна безъ истиннаго объективнаго познанія; мудрость и добродѣтель — одно и то же; и философія, которая опредѣляется какъ ἄσκησις ἀρετῆς, есть въ то же время „познаніе божескаго и человѣческаго“.

Напрасно было бы видѣть въ стоицизмѣ исключительно этическое ученіе, хотя этическій мотивъ преобладалъ въ немъ несомнѣнно: его этика, которая носитъ такой же характеръ раціонализма, какъ и прочія нравственныя ученія грековъ, основывается всецѣло на раціональномъ философскомъ міросозерцаніи. И, несомнѣнно, такое міросозерцаніе имѣло само по себѣ извѣстную нравственную цѣну въ глазахъ стоиковъ; нѣкоторые изъ нихъ, правда, выставляютъ на показъ свое презрѣніе къ чистой теоріи, подобно циникамъ, отъ которыхъ они ведутъ свое начало; но уже одно сравненіе съ циниками указываетъ намъ, насколько разнятся отъ нихъ стоики именно въ разработкѣ теоретической философіи—логики и физики, которой циники, дѣйствительно, не хотѣли знать.

Истинное добродѣтельное поведеніе, по ученію стоиковъ, есть разумное поведеніе. Разумно же то поведеніе, которое согласуется съ природой человѣка и всѣхъ вещей. Добродѣтель состоитъ въ томъ, что человѣкъ подчиняется вселенскому закону, всеобщему порядку, управляющему міромъ. А для этого онъ долженъ познавать этотъ законъ и этотъ порядокъ. Отсюда, какъ уже указано мною, возникаетъ по необходимости логика, изслѣдующая вопросъ о познаваемости вещей, и физика. И та, и другая наука вполнѣ подчинены этикѣ.

Перейдемъ же къ ихъ теоретической философіи. Въ своемъ стремленіи къ цѣльному, свободному отъ противорѣчій и чисто-раціональному міросозерцанію стоики нерѣдко являются эклектиками по отношенію къ предшествовавшей имъ философіи: они поставили себѣ трудную цѣль — примирить дуалистическую философію понятія, развившуюся послѣ Сократа, съ первоначальнымъ монизмомъ іонійской физики.

Логика стоиковъ.

Такъ какъ по ученію стоиковъ цѣль знанія лежитъ не въ немъ самомъ, а въ его практическихъ послѣдствіяхъ и приложеніяхъ, то мы, естественно, должны ожидать, что и начало знанія лежитъ не въ немъ самомъ, а въ чемъ-либо внѣшнемъ. И дѣйствительно, у стоиковъ мы не находимъ логическаго идеализма Платона и Аристотеля, которые видѣли принципъ познанія въ логическихъ понятіяхъ разума. Мы видѣли, что уже у Аристотеля теорія познанія какъ бы двоится: съ одной стороны, разумъ есть начало познанія, а съ другой — оно коренится въ опытѣ. Съ одной стороны, въ человѣкѣ живетъ истинное начало познанія, всевѣдующій νοῦς ποιητικός [1]); съ другой стороны, человѣческій умъ есть tabula rasa—бѣлый листъ бумаги, на которомъ ничего не написано, на которомъ отдѣльныя впечатлѣнія оставляютъ свои слѣды.

Стоики въ своихъ поискахъ за реальнымъ, положительнымъ основаніемъ для познаванія всецѣло основываются на опытѣ: они всецѣло принимаютъ одну реалистическую сторону ученія Аристотеля. Опытъ есть источникъ познанія; Платоновы идеи суть лишь отвлеченныя понятія нашего разсудка. Мышленіе, выходящее отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, отъ частнаго къ общему, оперируетъ лишь съ тѣмъ, что дано намъ въ ощущаемыхъ впечатлѣніяхъ опыта.

Душа есть *χάρτη εὔεργος εἰς ἀπογραφήν* — хорошо выдѣланный папирусъ для записки. Всѣ представленія — *φαντασία*, — составляющія содержаніе нашего знанія, возникаютъ изъ *ощущеній* внутренняго или внѣшняго чувства, изъ оттисковъ или *впечатлѣній* внѣшнихъ предметовъ, производящихъ внутреннія измѣненія или движенія души. Изъ воспріятій такого рода образуется память, изъ памяти—опытъ. Посредствомъ умозаключенія отъ наиболѣе обыденныхъ, постоянно повторяющихся воспріятій въ людяхъ, естественно, образуются нѣкоторыя общія понятія (κοιναὶ ἔννοιαι, notitiae communes), составляющія естественныя предположенія (προλήψεις) человѣка, въ которыхъ онъ

---

[1]) Дѣятельный разумъ.

убѣжденъ до начала всякаго научнаго изслѣдованія. Еще болѣе отвлеченныя понятія и общіе выводы добываются разсудкомъ человѣка, который путемъ умозаключеній восходитъ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному — къ первымъ причинамъ и основаніямъ сущаго. Результатомъ такого сознательнаго обобщенія и доказательства является наука и научныя, сознательныя и постольку неопровержимыя прочныя убѣжденія — *κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου*.

Такимъ образомъ источникомъ знанія является ощущеніе и умозаключеніе разсудка. Разсудокъ у стоиковъ не имѣетъ другого содержанія, кромѣ ощущеній; вмѣстѣ съ тѣмъ стоики признаютъ за нимъ право логическаго *обобщенія* и умозаключенія. Откуда же эти обобщенія, откуда общее, если намъ дано въ дѣйствительности лишь частное, единичное? Циники были послѣдовательнѣе въ своемъ номинализмѣ; за то стоики были практичнѣе въ своей непослѣдовательности: если невозможно истинное знаніе, то невозможно и правильное истинное поведеніе; ибо нельзя желать, не зная, чего желаешь, нельзя дѣйствовать безъ цѣлей, нельзя разумно и хорошо поступать безъ сознательныхъ *общихъ* принциповъ и убѣжденій.

Отсюда возникаетъ вопросъ, имѣющій первостепенное значеніе у стоиковъ,—вопросъ о критеріи истинности нашихъ знаній. Такъ какъ всѣ наши представленія образуются изъ нашихъ ощущеній или воспріятій, то спрашивается: какъ и почему мы можемъ знать, какія наши представленія истинны и какія ложны? По какимъ признакамъ мы можемъ отличать ихъ?

Здѣсь сказывается практическая тенденція стоицизма. Критеріемъ истинности представленій является та убѣдительность, съ которой нѣкоторыя изъ нихъ являются нашему сознанію, та непосредственная очевидность (*ἐνάργεια*), которая невольно заставляетъ насъ *συγκατατίθεσθαι* — соглашаться съ ними. Представленіе, обладающее такимъ свойствомъ, истинно, ибо оно есть не субъективная фантазія: только то представленіе, которое соотвѣтствуетъ дѣйствительности и возбуждается дѣйствительнымъ предметомъ, порождаетъ въ душѣ такое самоочевидное убѣжденіе. Съ истиннымъ представленіемъ связано сознаніе, непосредственное усмотрѣніе дѣйствительности; поэтому, соглашаясь съ нимъ, мы схватываемъ, обнимаемъ, понимаемъ самый предметъ. Поэтому Зенонъ называлъ представленія, связанныя съ сознаніемъ соотвѣтствующей дѣйствительности, понимательнымъ представленіемъ—*φαντασία καταληπτική*—и признавалъ ихъ критеріумомъ истины.

Поскольку же изъ представленій рождаются общія понятія, нѣкоторыя предположенія, общія всѣмъ людямъ, постольку и эти предположенія—*προλήψεις*,—имѣющія за собой общее согласіе (consuetudo или consensus hominum), могутъ разсматриваться какъ критерій истины.

Что же касается до понимательнаго представленія (*φαντασία καταληπτική*), то значеніе его свидѣтельства ограничивается; оно обусловливается діалектической и эмпирической провѣркой представленій, отсутствіемъ аффектовъ и другихъ препятствій къ познанію: ибо человѣческая душа доступна страстямъ, болѣзнямъ и различнымъ движеніямъ, которыя смущаютъ ясность ея зрѣнія.

Стоики также очень много занимались формальной логикой и грамматическими изслѣдованіями, въ которыхъ почти вся терминологія создана ими.

Итакъ, логическое знаніе развивается непосредственно изъ тѣлеснаго аффекта ощущенія, имѣя съ нимъ одинъ общій корень — духовный и физическій. Представленія суть впечатлѣнія, отпечатки, производимые въ душѣ вещами; изъ нихъ нашъ разумъ естественно образуетъ понятія,— при повтореніи однородныхъ впечатлѣній, провѣряя ихъ одни другими. Критеріемъ истины нашихъ представленій и понятій является ихъ очевидность, заставляющая насъ соглашаться съ ними; или, что то же, такимъ критеріемъ служитъ непосредственное сознаніе реальности, соотвѣтствующей отдѣльнымъ представленіямъ. Какъ ни наивна такая теорія познанія сравнительно со сложными и запутанными ученіями Платона и Аристотеля, она подкупала простотой и цѣльностью основной своей идеи, своимъ сочетаніемъ крайняго наивнаго реализма съ рѣшительнымъ раціонализмомъ. Исходя изъ основного убѣжденія въ единствѣ разума и матеріи, стоики естественно могли мирить такой раціонализмъ съ эмпиризмомъ или сенсуализмомъ, признавая непосредственную разумность самыхъ ощущеній. Поэтому насъ не должно удивлять видимое противорѣчіе историческихъ свидѣтельствъ, изъ которыхъ одни утверждаютъ, что отецъ стоицизма, Зенонъ, признавалъ критеріемъ истины ощущенія, а другія — что онъ видѣлъ такой критерій въ „правильномъ разумѣ“ (λόγος ὀρθός). Стоиковъ любятъ дѣлать эмпириками или сенсуалистами, забывая ихъ метафизическій реализмъ. Правда, они признаютъ, что знаніе образуется изъ ощущеній: вмѣстѣ съ эпикурейцами они видятъ въ общихъ понятіяхъ лишь результатъ многократныхъ повтореній опыта, при чемъ „всеобщія истины“ также получаютъ эмпирическое объясненіе, являясь лишь „предвареніемъ“ частныхъ случаевъ. Но, съ другой стороны, не слѣдуетъ упускать изъ виду, что самыя воззрѣнія стоиковъ на ощущенія существенно отличаются отъ воззрѣній современнаго сенсуализма. Подъ ощущеніемъ (αἴσθησις) разумѣются прежде всего самыя *чувства* въ ихъ способности, точно такъ же, какъ и въ ихъ дѣятельности; эти чувства суть также „тѣла“ или матеріи своего рода, органы „господствующей“ части души, ея пневматическія развѣтвленія, какъ бы ея щупальцы. Сами по себѣ эти чувства непогрѣшимы; они ощущаютъ то, что они ощущаютъ; но представленія, вызываемыя ихъ впечатлѣніями въ нашей душѣ, могутъ быть истинны или ложны, т.-е. соотвѣтствовать или не соотвѣтствовать вещамъ, какъ это показываетъ опытъ. Истинныя представленія, въ которыхъ заключается критерій нашихъ знаній, суть тѣ, которыя возникаютъ въ господствующей, разумной части нашей души, вынуждая ея согласіе. Такія представленія Зенонъ называетъ „понимательными представленіями“ — *καταληπτικὴ φαντασία*. Въ нихъ совпадаетъ чувственное и раціональное начало, точно такъ же, какъ субъектъ и объектъ, ибо они обнимаютъ или понимаютъ въ себѣ свой предметъ.

Съ точки зрѣнія стоическаго монизма это — совершенно послѣдовательно; непонятно только, какъ могутъ существовать неразумныя, нелогичныя, ложныя представленія, разъ все существующее, все матеріальное, разумно въ

своей основѣ. Такія ложныя представленія могутъ объясняться психологически—изъ опыта, а не философски—изъ началъ стоицизма.

Теорія познанія стоиковъ, разработанная ими крайне тщательно въ борьбѣ съ другими школами, представляется упрощеннымъ преобразованіемъ ученія Аристотеля въ смыслѣ монизма. Она естественно связана съ „физикой“ стоиковъ, точнѣе,—съ ихъ метафизикой.

Физика стоиковъ.

Физика стоиковъ представляетъ изъ себя упрощенную аристотелевскую физику. Но стоики въ физикѣ, какъ и въ логикѣ, признали лишь одну реалистическую сторону аристотелевскаго ученія: они и здѣсь отвергли его дуализмъ: есть лишь одно начало — вещественное, тѣлесное. Этимъ опредѣляется своеобразный матеріализмъ стоиковъ.

Вселенная представляется живымъ органическимъ цѣлымъ, всѣ части котораго разумно согласованы другъ съ другомъ. Она образуется путемъ послѣдовательныхъ періодическихъ сгущеній и разрѣженій эѳирной пневмы. Эта огненная пневма сгущается въ воздухъ, а воздухъ — въ воду, которая служитъ матеріей всѣхъ прочихъ тѣлъ: тяжелыя части, осаждаясь изъ воды, образуютъ твердую земную стихію; легкія — вновь улетучиваются вверхъ, въ воздухъ и огонь. Въ мірѣ нѣтъ пустоты; существуютъ лишь тѣла различной плотности, которыя всѣ проницаются и совокупляются воедино однимъ недѣлимымъ, проникающимъ и всеобъемлющимъ тѣломъ — воздухомъ. Движеніе въ предѣлахъ міра объясняется перемѣщеніемъ, перестановкой частей (ἀντιπερίστασις). „Пустота“ лежитъ за предѣлами міра; въ періодъ воспламененія стихій, ихъ возвращенія въ первобытный огонь, которымъ заканчивается міровой процессъ, вещество, составляющее субстанцію міра, безпредѣльно расширяется въ этой пустотѣ, чтобы затѣмъ вновь сгуститься и сжаться въ компактную массу въ періодъ новой дифференціаціи, новаго мірообразованія. Безъ единства вещества, безъ непрерывности воздуха (τὸ συνέχον, τὸ συνεκτικόν) не было бы связи и взаимодѣйствія вещей, которыя относятся другъ къ другу какъ части единой субстанціи, единаго сущаго. Различія въ степени жизненности и разумности, различія въ степени активности и косности, отъ которыхъ производится все различіе душевныхъ и тѣлесныхъ свойствъ вещей, зависятъ отъ бóльшаго или меньшаго напряженія („тона“) этой основной живой стихіи. Безъ такого единства субстанціи необъяснимо взаимодѣйствіе между матеріей и формой, тѣломъ и духомъ, разумомъ и внѣшнимъ вещественнымъ міромъ.

Дѣйствительно только то, что тѣлесно, что способно дѣйствовать и въ то же время испытывать дѣйствіе. Нѣтъ и не можетъ быть двухъ абсолютно различныхъ субстанцій: иначе взаимодѣйствіе между ними было бы немыслимо, какъ это доказывалъ еще Діогенъ Аполлонійскій (V в.). Безплотныя идеи, формы или понятія, не могли бы дѣйствовать въ веществѣ, воплощаться въ немъ, а бездушная матерія не могла бы принимать ихъ. Духъ не дѣйствовалъ бы на матерію, если бы онъ не былъ тѣлесенъ; и матерія не испыты-

вала бы его дѣйствія, если бы она не была сродной духу. У Платона не только духъ, но и сама матерія была безтѣлесной. У стоиковъ и матерія (ὕλη), и духъ суть тѣло (σῶμα). Поэтому стоики признавали тѣлесность не только души, но и самыхъ свойствъ, и качествъ вещей, т.-е. „формъ“ Аристотеля; мало того, самыя состоянія и дѣятельности существъ, даже аффекты или добродѣтели души представлялись имъ тѣлесными. Все это—своего рода тонкія „матеріи“ или токи — πνεύματα — своеобразныя душеподобныя сущности, которыя распространяются, проникаютъ собою болѣе грубыя тѣла и сообщаютъ имъ тѣ или другія свойства (напр., тепло, цвѣтъ, болѣзнь и т. д.). Такимъ образомъ стоики вовсе не думали отрицать душевныя свойства или проповѣдывать чистый матеріализмъ. Они хотѣли только разрѣшить проблему метафизики Аристотеля и его теоріи познанія, упразднивъ ея дуалистическое противоположеніе между идеальнымъ и реальнымъ, между безплотнымъ понятіемъ и чувственной матеріальной дѣйствительностью. Они устанавливали различіе между духомъ и „неразумнымъ“ веществомъ, между активнымъ и пассивнымъ началомъ, между матеріей и силой; но духъ былъ для нихъ лишь тѣломъ, а сила — матеріей своего рода, или, точнѣе, состояніемъ, „тономъ“ матеріи. Матерія и сила — нераздѣльны, страдательное не существуетъ безъ дѣятельнаго, какъ и дѣятельное — безъ страдательнаго; вещество не существуетъ безъ тѣхъ или другихъ качествъ, какъ качества не существуютъ безъ вещества, которому они присущи; наконецъ, Богъ не существуетъ безъ вещества (τὸ ὑλικόν); и вещество не существуетъ безъ Бога, единаго зиждущаго начала (τὸ αἰτιῶδες), обусловливающаго форму, свойства, строеніе и взаимодѣйствіе вещей. Сила нуждается въ веществѣ, какъ въ своемъ субстратѣ, а вещество—въ силѣ, которая даетъ ему его свойства, состояніе, движеніе, форму.

Такимъ образомъ мы видимъ, что въ физикѣ, какъ и въ логикѣ стоиковъ, въ сущности уцѣлѣли слѣды аристотелевскаго дуализма.

Матерія сама по себѣ не имѣетъ никакихъ свойствъ (ἄμορφος καὶ ἄπειρος) и никакого движенія; она движется, опредѣляется и образуется въ многоразличныя формы тою творческою, разумною силою, которая ее проникаетъ. И единство мірозданія, связь и согласованіе его частей указываютъ намъ на единство силы въ природѣ. Эта единая разумная сила, этотъ λόγος, проникающій міръ и управляющій имъ, есть Богъ (θεός). Оба начала—страдательная матерія и дѣятельное Божество — нераздѣльно связаны, какъ двѣ стороны одного и того же существа, какъ душа и тѣло человѣка. Вселенная есть животное одушевленное и разумное (ζῷον ἔμψυχον καὶ λογικὸν καὶ νοερόν), тѣло котораго есть матерія, а душа—Богъ.

Божество, или абсолютное начало, представляется стоикамъ въ одно и то же время какъ физическая субстанція, изъ которой образуется тѣло вселенной, и какъ универсальный логосъ, который опредѣляетъ собою формы, свойства, отношенія и законы вещей, одушевляя природу и сообщая сознаніе организмамъ: здѣсь стоики вполнѣ примыкаютъ къ Гераклиту. Божество, сохранившее въ чистотѣ свою эѳирную природу за предѣлами видимаго міра, или блистающее въ солнцѣ и звѣздахъ, невидимо разлито во всемъ мірѣ, прони-

каетъ все, „какъ медъ черезъ соты“ (Зенонъ), и находится въ физическомъ взаимодѣйствіи съ тѣми косными стихіями, которыя изъ него образовались. Оно есть, слѣдовательно, и матерія міра, и его форма, и его субстанція, и его законъ, его стихія и его душа, или разумъ. Богъ есть міръ, Богъ есть всѣ вещи; и вмѣстѣ Онъ есть дѣятельное, творческое начало міра, „лучшая“, превосходнѣйшая часть его: Онъ есть часть и цѣлое, начало, середина и конецъ. Онъ обнимаетъ въ себѣ всѣхъ боговъ, всѣ силы, всѣ стихіи.

Такимъ образомъ божество стоиковъ является какъ разумный духъ — νοῦς, какъ благое провидѣніе. Клеанѳъ въ краснорѣчивомъ гимнѣ отожествилъ его съ Зевсомъ; и стоики видѣли въ немъ верховнаго, единаго Бога, вѣчнаго и нерожденнаго, въ противоположность *рожденнымъ* стихійнымъ и астральнымъ богамъ. Но въ то же время оно какъ огненное дыханіе (πνεῦμα πυρῶδες), какъ πῦρ τεχνικόν (творческое пламя) есть физическое начало, физическая сила, которая естественно дѣйствуетъ во вселенной. Съ одной стороны, божество волею управляетъ міромъ, оно есть провидѣніе, блюдущее за его строемъ; съ другой—оно, какъ у Гераклита, само отожествляется съ міровымъ порядкомъ. Ὁ λόγος ὁ διὰ πάντα ἐρχόμενος (все проникающій логосъ) отожествляется съ судьбой или рокомъ (εἱμαρμένη, ἀνάγκη), съ *закономъ* вселенной, — противорѣчіе, которое мы встрѣчаемъ еще въ религіозныхъ понятіяхъ грековъ о судьбѣ или рокѣ (богъ управляетъ судьбой, а судьба царитъ надъ богомъ). Отдѣльныя живыя формы, составляющія свойства вещей, опредѣляющія ихъ роды и виды, образующія и оживляющія вещество, суть λόγος σπερματικοί — „сперматическіе логосы“; „формы“ Аристотеля, его „роды и виды“, соотвѣтствующіе отвлеченнымъ понятіямъ, становятся особаго рода физическими агентами, обращаются въ живую матеріальную сперму, въ *сѣмена* вещей. „Понятія“ Аристотеля становятся силами, потенціями (δυνάμεις) и вмѣстѣ матеріализируются, получаютъ пневматическую, эѳирную тѣлесность. Иначе какъ объяснить взаимное соотвѣтствіе вещей и понятій, взаимодѣйствіе мысли и вещества? Какъ объяснить реальное существованіе логическихъ родовъ и видовъ? Ясно, что самое сѣмя, изъ котораго образуется индивидъ даннаго рода, имѣетъ въ себѣ какъ бы врожденное понятіе будущаго организма—логосъ или форму, предопредѣляющую его развитіе. Но, съ другой стороны, этотъ „логосъ“, образующій вещество въ цѣлесообразный организмъ, самъ долженъ быть для этого физической силой, тѣлеснымъ началомъ—особаго рода вещественной *спермой*. Всемірный Логосъ есть сѣмя міра; онъ заключаетъ въ себѣ всѣ частные логосы — сѣмена всѣхъ вещей. Эти „сперматическіе логосы“ исходятъ изъ него и возвращаются къ нему; и черезъ ихъ посредство онъ зиждетъ и образуетъ все. Каждое сѣмя заключаетъ въ себѣ мысль, разумное начало, и вмѣстѣ каждая мысль, подобно всемірному Логосу, есть тѣлесное начало. Сѣмя міра есть огонь [1]). Такова связь логики съ физикой.

Съ ученіемъ стоиковъ о логосѣ связывается ихъ представленіе о единствѣ мірового порядка и его разумности. Отсюда объясняется фатализмъ стои-

---

[1]) Огонь есть σπέρμα τοῦ κόσμου, сравн. Bäumker, 356, 4.

ковъ и вмѣстѣ—ихъ оптимизмъ и телеологія. Въ мірѣ царствуетъ одинъ законъ, одна необходимость, которой равно подчинены и боги, и люди, которая не знаетъ случая или исключенія. Возникшій путемъ естественной эволюціи изъ божественнаго естества міръ долженъ вновь, по истеченіи положеннаго времени, возвратиться въ его нѣдра въ общемъ воспламененіи; и уже одно сознаніе этого единства естественнаго порядка, единства всемірной судьбы, доставляетъ стоику великое утѣшеніе (Сенека, De prov., гл. 5). И это утѣшеніе увеличивается, когда мы убѣждаемся, что законъ, господствующій въ мірѣ, есть разумный законъ, что все въ мірѣ устроено разумомъ и сообразно разуму. И самое зло, несовершенство въ отдѣльныхъ частяхъ необходимо въ экономіи цѣлаго, служитъ его совершенству и красотѣ. Доказательство этого совершенства, раскрытіе цѣлесообразности природы, было одной изъ любимыхъ темъ богословскихъ и физическихъ разсужденій стоиковъ. Ученіе о цѣлесообразномъ устройствѣ вещей вытекаетъ изъ идеи универсальнаго логоса и развивается стоиками въ связи съ традиціями аттической философіи. Оно обращается въ популярную теодицею, первые образчики которой мы находимъ въ воспоминаніяхъ Ксенофонта о Сократѣ (I, 4 и IV, 3); идея логоса связывается неразрывно съ ученіемъ о Промыслѣ, которое получаетъ все большее и большее развитіе и распространеніе въ общей и философской литературѣ, въ особенности благодаря нравственной проповѣди стоицизма, проникнутой тою же идеей универсальнаго разума, управляющаго вселенной и живущаго въ человѣческомъ духѣ.

Во многихъ отношеніяхъ эта стоическая „физика“ грубѣе и проще субтильной метафизики Аристотеля съ ея противорѣчіями и запутанными проблемами: стоики нуждались въ свободномъ отъ противорѣчій философскомъ міросозерцаніи для обоснованія своего нравственнаго ученія; они упрощали и разрубали затрудненія теоретической философіи въ виду практическаго результата, въ которомъ они видѣли истинное выраженіе сократовой мудрости: жизнь, сообразная разуму, сообразная логосу, есть жизнь, сообразная истинной природѣ человѣка и всѣхъ вещей; ибо разумъ есть универсальное начало всего сущаго: неизмѣнная необходимость, неразрывная цѣпь причинности опредѣляетъ роковымъ образомъ все, что случается; *и человѣкъ подчиненъ этому року: онъ свободенъ лишь тогда, когда повинуется ему сознательно.*

Человѣческая душа есть частица или истеченіе міровой души, такое же πνεῦμα θερμόν, какъ и она, и такъ же распространена по всему тѣлу человѣка, какъ та—по всему тѣлу мірозданія; она тѣлесна, ибо, какъ говоритъ Клеанѳъ, οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι [1]), или, какъ у Хризиппа, οὐδὲν ἀσώματον ἐφάπτεται σώματος [2]). Душа безсмертна лишь относительно: она, правда, переживаетъ тѣло, но при общемъ воспламененіи погибаетъ.

Человѣкъ, какъ разумное существо, есть цѣль и первый предметъ попеченій Промысла. Разумъ по природѣ господствуетъ въ его душѣ. Человѣкъ надѣленъ способностью познавать истину, укрощать свои низшія страсти и вожделѣнія; онъ созданъ для духовнаго совершенства, для разумной жизни.

---

[1]) Ничто безтѣлесное не испытываетъ тѣлесныхъ аффектовъ.

[2]) Ничто безтѣлесное не касается тѣла.

Наконецъ человѣкъ созданъ для общежитія: ибо во всѣхъ людяхъ живетъ одинъ и тотъ же божественный разумъ. Мудрый, слѣдующій разуму въ своей жизни, одинъ свободенъ, будучи внутренно солидаренъ со всемірнымъ логосомъ; онъ одинъ блаженъ какъ Богъ, онъ царствуетъ надъ міромъ. Физика стоиковъ заключаетъ въ себѣ религіозно-философское обоснованіе ихъ этики.

Этика стоиковъ.

Міръ не есть сумма единичныхъ чувственныхъ созданій, а органическое цѣлое, оживленное единымъ божественнымъ разумомъ. А человѣкъ особенно причастенъ этого божественнаго разума, хотя и онъ всецѣло зависитъ отъ мірового цѣлаго, часть котораго онъ составляетъ. Отсюда вытекаетъ основная мысль стоической этики: человѣкъ долженъ сознательно, разумно познавать свое мѣсто и назначеніе въ мірозданіи; онъ долженъ познавать, какое поведеніе сообразно его природѣ и его естественному отношенію къ другимъ существамъ—ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν [1]).

Такимъ образомъ человѣкъ долженъ *сознательно и произвольно* сообразоваться съ тѣмъ, что онъ есть по природѣ.

Онъ есть животное, разумное существо, по природѣ предназначенное для общенія съ себѣ подобными (ζῶον πολιτικόν). Слѣдовательно, онъ долженъ, во-первыхъ, жить сообразно *естественной* цѣли животнаго, а не произвольнымъ его цѣлямъ (каковы, напр., наслажденія); во-вторыхъ,—сообразно естественной цѣли *разумнаго существа*, не подчиняясь страстямъ, а слѣдуя своей разумной природѣ; въ третьихъ,—сообразно естественной цѣли, которую онъ имѣетъ *какъ органическій членъ соціальнаго цѣлаго*, сознающаго свое нормальное отношеніе къ ближнимъ.

Идея универсальнаго логоса опредѣляетъ собою этику стоиковъ, вытекающую изъ основъ Сократова ученія. „Жить сообразно природѣ" значитъ „жить сообразно разуму"—сообразно истинному слову, которымъ зиждется природа; въ этомъ—и счастье и добродѣтель человѣка. Сама природа побуждаетъ насъ къ такой жизни, внушая намъ естественные нравственные инстинкты. Самосохраненіе есть естественное побужденіе всего живого: поэтому всякое живое существо естественно стремится жить по своей природѣ; и только то имѣетъ для него цѣну, что служитъ его самосохраненію. Поэтому для человѣка, какъ для существа разумнаго, только то, что разумно, сообразно разуму,—имѣетъ истинную цѣну. Только разумная дѣятельность есть истинная и добрая. Поэтому только добродѣтель есть благо для человѣка (αὐτάρκη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν): въ ней и въ ней одной заключается его счастье, и, наоборотъ,—единственное дѣйствительное зло есть порокъ (κακία). Этотъ принципъ мы уже видѣли и у циниковъ.

Все остальное—безразлично (ἀδιάφορον): жизнь, здоровье, честь, имущество—не суть благо; смерть, болѣзнь, безчестье, бѣдность—не суть зло. Кромѣ добродѣтели, ничто не благо; все остальное хорошо лишь постольку, поскольку

---

[1]) Жить сообразно природѣ.

сообразно добродѣтели, способствуетъ ей. Въ этомъ смыслѣ испытанія суть блага, и стоики разсматриваютъ ихъ, какъ упражненія въ добродѣтели. Объ этомъ вопросѣ написано много разсужденій, частью искреннихъ и краснорѣчивыхъ, частью напыщенныхъ. Calamitas virtutis occasio est,—говоритъ Сенека:—bonus vir omnia adversa exercitationes putat [1]). Никто не можетъ быть несчастнѣе того, съ кѣмъ никогда не случилось несчастья; онъ не имѣлъ возможности испытать себя.

Не слѣдуетъ, однако, думать, чтобы стоики вполнѣ сходились съ циниками въ совершенномъ отверженіи всѣхъ относительныхъ, внѣшнихъ благъ. Уже Зенонъ признавалъ возможность относительной расцѣнки самыхъ безразличныхъ предметовъ: такъ, напр., здоровье и богатство сами по себѣ безразличны; но было бы безумно предпочесть имъ болѣзнь и бѣдность, если мы имѣли выборъ между ними. Позднѣйшіе стоики пошли въ этомъ отношеніи еще далѣе: тутъ у нихъ цѣлая казуистика, похожая на іезуитскіе уставы, гдѣ сдѣлана расцѣнка даже самыхъ безразличныхъ поступковъ. Въ общемъ они раздѣляли „безразличные предметы“ на три разряда: вещи, заслуживающія предпочтенія (προηγμένον), какъ, наприм., богатство, здоровье, красоту, хорошія способности; вещи нежелательныя (ἀποπροηγμένον), какъ бѣдность, безчестье, страданія, и, наконецъ, вещи совершенно безразличныя, не имѣющія никакого значенія.

Изслѣдуя вопросъ о высшемъ благѣ, стоики всего сильнѣе нападали на гедониковъ и Эпикура, полагавшаго его въ удовольствіи. Удовольствіе есть лишь страдательный аффектъ, нѣкоторое возбужденіе, независимое отъ разума, возмущающее ясность его сознанія. Поэтому оно не можетъ быть цѣлью или благомъ для *разумнаго* существа. Природа внушила тварямъ инстинктъ самосохраненія, а не похоть удовольствія: это послѣднее является не цѣлью, а лишь послѣдствіемъ, наступающимъ за нормальнымъ удовлетвореніемъ естественныхъ потребностей. Клеанѳъ признавалъ его даже противнымъ природѣ разумнаго существа, несообразнымъ съ нею. И, если другіе стоики не заходили такъ далеко, всѣ они полагали истинное счастье въ свободѣ отъ страстей, въ спокойствіи духа.

Стремленіе къ добродѣтели есть законъ человѣческой природы. Познавая ее, мы сознаемъ этотъ законъ какъ свой *долгъ*. Но, такъ какъ на ряду съ разумными, добрыми инстинктами въ насъ шевелятся неразумные аффекты, страстныя движенія, то добродѣтель принимаетъ характеръ борьбы съ противоестественными, противоразумными страстями и вожделѣніями. Мы должны вырвать съ корнемъ эти болѣзни нашей души, чтобы достичь безстрастія и подчинить свою волю разуму, знанію истины. Религіозная покорность предъ необходимымъ, провиденціальнымъ порядкомъ, единообразнымъ закономъ, господствующимъ въ ней, соотвѣтствуетъ внутренней свободѣ разумнаго словеснаго духа, который сознаетъ свою солидарность съ единымъ вселенскимъ разумомъ и чувствуетъ свою связь съ единымъ божественнымъ цѣлымъ вселенной. Все хорошо, что отъ разума, отъ бога, живущаго въ насъ и осу-

---

[1]) Мудрый всѣ несчастья считаетъ упражненіемъ (въ добродѣтели).

ществляющагося въ міровомъ порядкѣ. Все зло сводится въ концѣ-концовъ къ невѣдѣнію, къ неповиновенію разуму, къ отвращенію отъ разума.

Добродѣтель есть, такимъ образомъ, и знаніе и крѣпость духа (ἰσχύς, κράτος, ἐπιστήμη καὶ ἄσκησις или ἐπιστήμη καὶ τέχνη). Всѣ добродѣтели основываются на познаніяхъ (θεωρήματα) и осуществляются, когда человѣкъ *соглашается* съ этими познаніями, даетъ имъ согласіе своей воли (συγκατατίθεσις). Корень всѣхъ добродѣтелей, по мнѣнію Хризиппа, есть мудрость; и всѣ онѣ суть лишь проявленіе одного и того же неизмѣнно благого настроенія (διάθεσις) человѣка. Поэтому, гдѣ одна добродѣтель, тамъ всѣ добродѣтели, гдѣ одинъ грѣхъ, тамъ—всѣ грѣхи. Частныя же добродѣтели выводятся изъ понятія человѣческой дѣятельности. Эта дѣятельность обнимаетъ въ себѣ познаніе, пониманіе вещей, перенесеніе того, что кажется человѣку зломъ—опасностей, страданій, утомленія и т. д., сопротивленіе страстямъ и пожеланіямъ, наконецъ, отношенія къ другимъ существамъ. Сообразно тому есть четыре добродѣтели: разсудительность (φρόνησις), мужество, самообладаніе, справедливость. Только настроеніе дѣлаетъ исполненіе должнаго (τὸ καθῆκον) добрымъ, добродѣтельнымъ поступкомъ; а если этого настроенія нѣтъ, то хотя бы поступки и казались сообразными природѣ, они все-таки—не добродѣтельны.

Это настроеніе воли не имѣетъ различныхъ степеней. Оно есть или его нѣтъ; между добродѣтелью и порокомъ нѣтъ ничего средняго. Можно быть лишь мудрымъ или безумнымъ; и между мудростью и безуміемъ нѣтъ посредственныхъ ступеней. Разумъ господствуетъ или не господствуетъ—добродѣтель есть или ея нѣтъ: ибо добродѣтель заключается именно въ господствѣ разума. Здѣсь мы приходимъ къ стоическому идеалу *мудраго*. Мудрый есть идеалъ совершенства или блаженства. Безумный есть воплощеніе порока и несчастья.

Все человѣчество раздѣляется на два разряда—мудрыхъ и безумныхъ; если разсматривать міръ безпристрастно, то существуютъ лишь одни безумные. Мудрый одинъ—свободенъ, красивъ, богатъ, счастливъ; онъ одинъ все знаетъ, что имѣетъ, обладаетъ всѣми добродѣтелями, дѣлаетъ всегда и во всемъ то, что нужно, ничему не удивляется, никогда не обманывается, никогда и ни въ чемъ не погрѣшаетъ; онъ есть единственный настоящій царь, правитель, художникъ, прорицатель, кормчій и т. д. (у Сенеки). Онъ свободенъ отъ всякихъ потребностей и страданій, есть единый другъ боговъ; его счастье равняется блаженству самого Зевса. И, какъ полагаетъ Хризиппъ, его добродѣтель можетъ быть утрачена лишь въ томъ случаѣ, когда онъ окончательно сойдетъ съ ума.

Такой мудрецъ можетъ быть лишь отвлеченнымъ идеаломъ; и стоики сознавали, что даже лучшіе философы ихъ школы были лишь на пути къ нему. Но это былъ нравственный идеалъ и притомъ очень популярный. Между всѣми мудрыми, стоики предполагали взаимную связь: мудрые составляютъ какъ бы одну цѣльную общину, и весь міръ стоитъ ихъ добродѣтелью.

Но, разъ въ дѣйствительности не было такихъ идеально-добродѣтельныхъ людей, то необходимо являлись компромиссы, и мораль стоиковъ естественно должна была впадать въ мелочную казуистику. Стоицизмъ былъ прежде всего

моралью, разработаннымъ до мелочей нравственнымъ ученіемъ, обоснованнымъ на своеобразномъ философскомъ міросозерцаніи. Въ этомъ смыслѣ онъ безспорно имѣлъ важное воспитательное значеніе для древняго міра, особенно если принять во вниманіе его необычайную распространенность и популярность. Стоицизмъ былъ въ этомъ смыслѣ нравственною силой, оказавшею свое дѣйствіе въ теченіе многихъ вѣковъ и въ большомъ масштабѣ. Въ сочиненіяхъ стоиковъ, правда, много риторики, но зато встрѣчается много истинно высокихъ страницъ: я укажу хотя бы на Сенеку и на Эпиктета. Стоицизмъ пережилъ христіанство и оказалъ вліяніе на многихъ учителей и отцовъ церкви (апологеты, Тертулліанъ).

Въ общемъ вся мораль стоиковъ проникнута двойственной тенденціей: съ одной стороны, цинизмъ, стремящійся освободить человѣка отъ всего внѣшняго: идеалъ стоическаго мудреца, идеалъ совершеннаго равнодушія, атараксіи—циническій; человѣкъ считается до такой степени свободнымъ, что за нимъ признается право располагать своею жизнью и смертью—убить себя, если его ждутъ невыносимыя страданія. И дѣйствительно, многіе стоики кончили жизнь самоубійствомъ. Но, съ другой стороны, этотъ цинизмъ смягчается иной гуманной тенденціей, тѣми нравственными задачами, которыя возникаютъ изъ сознанія духовной органической связи человѣка съ человѣчествомъ и міровымъ цѣлымъ. Отсюда возникаетъ обязанность жить для цѣлаго, человѣколюбиво относиться къ себѣ подобнымъ. О бракѣ, напримѣръ, стоики судили лучше, чѣмъ кто-либо изъ другихъ греческихъ философовъ. И, хотя сами они, особенно въ началѣ, чуждались политической дѣятельности, они сумѣли впослѣдствіи сочетать свои идеалы съ идеаломъ римской республиканской доблести. И много римлянъ въ эпоху имперіи черпало въ стоицизмѣ возвышенные идеалы и укрѣпляло ими свою нравственную силу.

Особенно поражающая насъ черта стоическаго ученія—это космополитизмъ, идея общаго братства, впервые проповѣданная ими.

Мудрый достигъ совершеннаго безстрастія, и ничто внѣшнее не можетъ его возмутить: онъ не знаетъ гнѣва и жалости, страха и страданія, ибо онъ возвысился надъ вселенной; онъ освободился отъ боговъ, сравнявшись съ ними. Онъ всесиленъ, какъ Богъ, и царствуетъ надъ міромъ въ недосягаемомъ величіи духа.—Такимъ образомъ нравственный идеалъ стоиковъ получаетъ индивидуалистическій характеръ; но, на ряду съ этой индивидуалистической тенденціей, мы находимъ у стоиковъ проповѣдь широкаго нравственнаго универсализма, который впервые возвышается до идеи *всеобщаго братства*. Нѣтъ болѣе ни аѳинянина, ни коринѳянина: *всѣ люди—братья, какъ чада единаго Отца*; въ сознаніи этой истины сглаживаются соціальныя и національныя различія и неравенства: рабъ дѣлается братомъ, иноплеменникъ становится ближнимъ, и космополитизмъ провозглашается на мѣсто идеала національнаго государства: mundus est nobis patria. Человѣкъ сознаетъ себя гражданиномъ „вышняго города“, или государства, въ которомъ всѣ другіе города или государства являются лишь какъ бы отдѣльными домами. Онъ чувствуетъ себя членомъ вселенскаго божественнаго тѣла: Dei socii sumus et membra. Идея универсальнаго „града Божія“ впервые зарождается въ стоицизмѣ. Признавая

одинъ нравственный идеалъ, одинъ универсальный законъ для всѣхъ, стоикъ въ самой вѣрѣ своей въ провиденціальное, разумное міроправленіе находитъ основаніе для вѣры въ личное призваніе человѣка, для ученія объ индивидуальныхъ нравственныхъ обязанностяхъ. Мы не станемъ распространяться далѣе объ этикѣ стоиковъ; но мы должны отмѣтить громадное культурное вліяніе этой „просвѣтительной“ философіи, систематизировавшей нравственную проповѣдь Сократа и преслѣдовавшей ея основную цѣль—нравственную реформу человѣчества. Стоицизмъ не ограничивалъ этой проповѣди узкими рамками греческаго города или даже Греціи: онъ поднесъ ее всему образованному міру и далъ ей такое широкое развитіе и распространеніе, какого до него не знала ни одна философія; обращаясь къ эллину и варвару, къ рабу и свободному, онъ провозглашалъ свое ученіе на улицахъ и во дворцахъ. Уже первые стоики по своему происхожденію принадлежали колоніямъ, окраинамъ греческаго міра, иногда прямо иноплеменнымъ городамъ. Самъ Зенонъ былъ сыномъ купца съ острова Кипра; его преемникъ—Клеанѳъ былъ кулачнымъ бойцомъ изъ Троады, а великій догматикъ и схоластикъ школы—Хризиппъ былъ родомъ изъ Тарса въ Килiи. То же разнообразіе въ происхожденіи и общественномъ положеніи находимъ мы и позднѣе. Стоитъ вспомнить стоиковъ римской эпохи: Муція Сцеволу, понтифекса и юриста, ученика Панеція; фригійскаго раба Эпиктета; знатнаго Персія, кордуанца Сенеку, богатаго вельможу при Неронѣ, и Марка Аврелія, властителя всемірной римской имперіи.

Это общеніе, этотъ союзъ, обнимающій все человѣчество, не ограничивается его предѣлами, но охватываетъ всѣ разумныя существа въ одно всеобъемлющее царство. Вселенная является какъ σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων [1]).

Въ подчиненіи законамъ этого царства духовъ и въ покорности судьбѣ, которую постоянно проповѣдуютъ стоики, заключается ихъ *религія*.

Благочестіе есть ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας [2]); служеніе это заключается въ томъ, чтобы имѣть правильныя представленія о богахъ, подражать ихъ совершенствамъ, повиноваться ихъ волѣ и блюсти чистоту сердца: словомъ, истинное служеніе богамъ заключается въ мудрости и добродѣтели. Истинная религія есть истинная философія. Въ народной религіи стоики, конечно, находили многое, что считали нужнымъ отвергать; но вообще они защищали ее. Маркъ Аврелій—стоикъ-императоръ—гналъ христіанъ, стремясь защитить падающую народную религію. Причиной этого было отчасти то, что общее согласіе—consensus gentium—являлось стоикамъ доказательствомъ истинности политической религіи массъ; а съ другой стороны, они не рѣшались отнять у большинства религіозную опору нравственности.

Миѳологію стоики объясняли себѣ по-своему. Они въ богахъ народныхъ частью видѣли своего бога—въ образѣ Зевса, частью же видѣли въ нихъ

---

[1]) Система (цѣлое), объемлющая въ себѣ боговъ и людей и существа, родившіяся ради нихъ.

[2]) Знаніе служенія богамъ.

изображеніе божественныхъ силъ, являющихся намъ въ свѣтилахъ, стихіяхъ, плодахъ земли, великихъ людяхъ и благодѣтеляхъ человѣчества. Этотъ φυσικὸς λογος, эту философскую истину, находили они въ народныхъ миѳахъ посредствомъ аллегорическаго истолкованія ихъ. Этотъ пріемъ, встрѣчающійся и до нихъ, впервые ими былъ возведенъ въ систему; и надо сказать, что стоики крайне злоупотребляли имъ. Впослѣдствіи Филонъ-іудей заимствовалъ этотъ методъ для объясненія Ветхаго Завѣта, а александрійскіе христіане переняли его у Филона.

Дальнѣйшая судьба стоицизма опредѣляется рядомъ компромиссовъ. Панецій Родосскій (около половины II вѣка до Р. X.) составилъ въ этомъ отношеніи эпоху, придавъ стоическому ученію тотъ эклектическій характеръ, который оно имѣло впослѣдствіи.

Эпикурейская школа.

Эпикуръ, сынъ аѳинянина Неоклисса, родился въ 342 году на островѣ Самосѣ. Въ своей юности онъ увлекся ученіемъ Демокрита, и оно отразилось въ основномъ принципѣ эпикурейской школы. Нѣкоторое время Эпикуръ учительствовалъ въ Колофонѣ, Митиленѣ и Лампсакѣ; съ 306 года онъ поселился въ Аѳинахъ; тамъ онъ пробылъ до самой смерти (260 г.), занимаясь со своими учениками въ саду, который онъ и по смерти оставилъ своей школѣ. Всѣ слушавшіе Эпикура были связаны самыми тѣсными узами дружбы какъ другъ съ другомъ, такъ и съ учителемъ. Не даромъ въ древности эпикурейская дружба славилась не менѣе, чѣмъ пиѳагорейская.

Школа строго и безъ колебаній держалась его началъ. Изъ его послѣдователей выдавался лишь одинъ Лукрецій (въ I вѣкѣ). Эпикуръ, умирая, завѣщалъ своимъ ученикамъ строго хранить его ученіе, помнить его сочиненія. Этому, можетъ быть, школа обязана долгимъ своимъ существованіемъ: объ ея распространеніи свидѣтельствуетъ еще Діогенъ въ IV вѣкѣ, къ концу котораго она и угасла окончательно.

Источниками нашего знакомства съ эпикурейскимъ ученіемъ служитъ: Діогенъ въ X книгѣ, Лукрецій—„De rerum natura“, Цицеронъ въ сочиненіяхъ: „De natura deorum“ и „De finibus“, Плутархъ, Сенека, Секстъ Эмпирикъ, доксографы и найденные въ Геркуланумѣ фрагменты сочиненій эпикурейца Филодема.

Еще боьше, чѣмъ у стоиковъ, философія у Эпикура является лишь средствомъ для практическихъ цѣлей. Онъ опредѣляетъ философію, какъ дѣятельность, которая приводитъ посредствомъ разсужденій къ счастливой жизни. Эпикуръ пренебрегалъ не только теоретическими изслѣдованіями и математикой, которую онъ считалъ безполезною, но даже и діалектикой. Въ логикѣ, или „каноникѣ“, онъ разсматриваетъ преимущественно вопросъ о критеріи истины. Физика также не имѣла самостоятельнаго значенія для Эпикура и, если онъ занимался ею, то лишь потому, что познаніе естественныхъ причинъ, по его словамъ, освобождаетъ насъ отъ пустого суевѣрнаго страха боговъ и смерти.

Міросозерцаніе Эпикура—строго матеріалистическое: счастіе человѣка—цѣль его жизни—въ немъ самомъ, въ его личномъ блаженномъ состояніи. Міръ есть механическая система движущихся атомовъ; и задача человѣка въ этомъ мірѣ—какъ можно счастливѣе провести свою жизнь, устроиться какъ можно пріятнѣе. Такова была исходная точка Эпикура. Согласно ей онъ признаетъ критеріумомъ истины ощущеніе, чувствованіе человѣка. Если духъ или разумъ не признаются самостоятельнымъ началомъ, то не въ разумѣ, не въ понятіяхъ слѣдуетъ искать такого критерія; только въ физическомъ ощущеніи есть истина. Всѣ наши ошибки заключаются не въ ощущеніи, а въ сужденіи объ ощущеніяхъ, которое часто бываетъ неправильно. Я всегда ощущаю то, что я ощущаю, и ошибаюсь лишь въ томъ случаѣ, если я неправильно сужу о такихъ ощущеніяхъ, ложнымъ образомъ связываю ихъ между собою. Изъ повторяющихся ощущеній возникаютъ понятія—προλήψεις, поскольку они относятся къ ощущавшемуся прежде, и они истинны. Лишь тамъ, гдѣ мы выходимъ за предѣлы прошедшихъ или настоящихъ ощущеній, и изъ того, что извѣстно намъ, составляемъ себѣ нѣкоторое мнѣніе (πρόληψις) о неизвѣстномъ,—является вопросъ, истинно ли это мнѣніе или ложно. И оно истинно тамъ, гдѣ оно подтверждается наступающими обстоятельствами или не противорѣчитъ дѣйствительнымъ явленіямъ, которыя оно стремится объяснить.

Физика Эпикура опредѣляется прежде всего стремленіемъ исключить изъ мірового процесса всѣ сверхъестественныя причины, признаніе которыхъ держитъ человѣка въ постоянномъ трепетѣ. Поэтому Эпикуръ ищетъ успокоенія духа въ матеріалистическомъ міросозерцаніи. Вся цѣль, все счастье человѣка, по Эпикуру, заключается въ его личномъ довольствѣ. Такому этическому индивидуализму соотвѣтствуетъ и физическій индивидуализмъ, т.-е. признаніе отдѣльныхъ атомовъ какъ первыхъ началъ всего сущаго.

Эпикуръ вполнѣ слѣдуетъ Демокриту и вноситъ лишь одну поправку въ его физику: у Демокрита всѣ атомы падаютъ внизъ, при чемъ быстрота паденія пропорціональна объему ихъ: отсюда возникаетъ взаимное столкновеніе, порождающее вихревыя движенія. Но уже Аристотель справедливо указывалъ, что въ пустомъ пространствѣ быстрота паденія всѣхъ атомовъ должна быть равномѣрна, такъ что вращательное движеніе и столкновеніе возникнуть не могутъ. На этомъ основаніи Эпикуръ признаетъ, что атомы обладаютъ способностью незначительно отклоняться отъ вертикальнаго направленія. Дальнѣйшее образованіе міра совершается по рецепту Демокрита. Эпикуръ признаетъ безчисленное множество міровъ, въ промежуткахъ которыхъ обитаютъ блаженные и безпечные боги. Онъ отвергаетъ цѣлесообразное строеніе природы. Душа состоитъ изъ круглыхъ атомовъ; ощущеніе есть не что иное, какъ дѣйствіе истеченій изъ вещей (εἴδωλα). Матеріальныя движенія обусловливаютъ движенія нашей души и воли.

Боги суть блаженныя матеріальныя существа, живущія, какъ я уже сказалъ, въ промежуткахъ между мірами. Они совершенно чужды міру и служатъ какъ бы образами блаженной жизни. Это—такіе боги, которыхъ нельзя бояться: они не мѣшаютъ покою и счастью человѣка. На основаніи такого механическаго міросозерцанія построена и этика Эпикура.

Этика эпикурейцевъ.

Жизнь человѣка ограничена настоящею дѣйствительностью, настоящими ощущеніями. Слѣдовательно, этика должна заключать въ себѣ науку о счастьи въ этой дѣйствительной жизни. Цѣль нашей жизни—удовольствіе; критерій нашей дѣятельности—ощущеніе удовольствія и страданія. Что удовольствіе есть высшая цѣль нашей жизни, это такъ же непосредственно очевидно, какъ то, что огонь жжетъ или снѣгъ—бѣлъ [1]).

Въ эпикурейскомъ ученіи греческая этика въ послѣдній разъ выступаетъ съ такого рода проповѣдью. Но нельзя сказать, чтобы ученіе Эпикура было во всемъ сходно съ гедоническимъ. Ученіе Аристиппа какъ-то жизнерадостнѣе, свѣжѣе, моложе Эпикурова. Послѣдній точно такъ же училъ наслажденію; но въ немъ замѣчается старческая черта утомленія: это—извѣрившійся въ удовольствіи человѣкъ, который прежде всего дорожитъ невозмутимымъ покоемъ. Онъ хочетъ наслаждаться жизнью, выработавъ себѣ систематическую діэту, подчинивъ себя строгому режиму. Онъ не ловитъ отдѣльныхъ мимолетныхъ наслажденій, какъ Аристиппъ, который хотѣлъ пить до дна полную чашу удовольствій, не смущая себя заботами о прошедшемъ и будущемъ, дорожа настоящимъ. Эпикуръ учитъ не гнаться за мгновеннымъ удовольствіемъ, но искать постояннаго *состоянія* довольства. Поэтому нѣкоторыя удовольствія онъ считаетъ прямо вредными, учитъ ихъ избѣгать. Наконецъ онъ вмѣстѣ съ Платономъ признаетъ, что всякое удовольствіе состоитъ въ удаленіи страданія; поэтому, высшимъ состояніемъ блаженства онъ считаетъ такое, въ которомъ удалены всѣ страданія—ἀταραξία, которая очень походитъ на совершенную апатію, безпристрастіе циниковъ и стоиковъ.

Всякое удовольствіе имѣетъ свою цѣну для счастья жизни лишь постольку, поскольку оно способствуетъ удаленію страданій. Наслажденіе является лишь средствомъ, чтобы отдѣлаться отъ мучительной нужды, а чувственныя наслажденія, по Эпикуру, лишь возмущаютъ спокойствіе духа и потому опасны для него. Эпикуръ проповѣдуетъ устойчивое (καταστηματική) удовольствіе, въ противоположность удовольствію подвижному (ἡδονὴ ἡ ἐν κινήσει) Аристиппа.

Условія такого удовольствія заключаются прежде всего въ нашемъ духѣ; поэтому Эпикуръ ставитъ духовныя наслажденія неизмѣримо выше тѣлесныхъ—другое отличіе отъ Аристиппа. И, хотя въ концѣ-концовъ все удовольствіе и страданіе зависитъ отъ тѣлесныхъ движеній,—на тѣло дѣйствуютъ лишь *настоящія* удовольствія и страданія, на душу—и будущія, и прошедшія. Духъ не ограниченъ сферой настоящаго, а потому мы можемъ имѣть въ нашемъ духѣ утѣшеніе отъ настоящихъ страданій. И Эпикуръ превозноситъ силу духа надъ тѣломъ совершенно такъ же, какъ стоики и циники. Онъ думалъ, что съ помощью философіи человѣкъ можетъ реально побѣждать тѣлесныя скорби и страданія. На эту тему эпикурейцы написали немало

[1]) Epicurus negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, dolus fugiendus sit: sentiri hoc putat, ut calere ignem, nivem esse albam (Cic. Fint. q. 30).

пышныхъ декламацій напр.: „мудрый и на кострѣ, и на крестѣ будетъ чувствовать себя счастливымъ и говорить: сколь сіе мнѣ сладко, сколь все сіе меня не касается“.

Непремѣнное условіе такого состоянія духа есть философія и разсудительность. Добродѣтель необходима для счастья; но она не имѣетъ цѣны сама по себѣ, а лишь по приносимому ею счастью. Разумность освобождаетъ человѣка отъ суевѣрія и пустыхъ страховъ; σωφροσύνη — умѣренность, самообладаніе, помогаетъ бороться со страданіями; мужество освобождаетъ насъ отъ страха передъ болью, опасностями и даже смертью; справедливость уничтожаетъ страхъ наказанія и необходима для обезпеченія невозмутимаго спокойствія жизни, въ которомъ—высшее счастье человѣка. „Нельзя жить пріятно, не живя разумно, умѣренно и справедливо“. Но вмѣстѣ съ тѣмъ справедливость и добродѣтель, какъ я уже сказалъ, играютъ для Эпикура лишь роль діэты, имѣющей значеніе чисто относительное для здоровья человѣка: προσπτύω τῷ καλῷ, говоритъ Эпикуръ, καὶ τοῖς κενῶς αὐτὸ θαυμάζουσι, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ [1]).

Эпикуровъ идеалъ мудреца близко приближается къ стоическому идеалу. Хотя Эпикуръ и не предписываетъ мудрецу совершеннаго безстрастія и отреченія отъ чувственныхъ наслажденій, но требуетъ отъ него столь же полнаго самообладанія, столь же полной независимости отъ всего внѣшняго, какъ и стоики. Мудрый, какъ богъ, ходитъ между людьми; его счастье столь полно, столь неотчуждаемо, что даже, находясь на хлѣбѣ и на водѣ, онъ не станетъ завидовать самому Зевсу.

Спеціальная этика эпикурейцевъ, въ соотвѣтствіи съ этими положеніями, носитъ такой же казуистическій характеръ, какъ и этика стоиковъ: это—сводъ подробныхъ разсужденій объ отдѣльныхъ наслажденіяхъ, добродѣтеляхъ, страстяхъ и влеченіяхъ человѣка,—разработанная система житейскихъ правилъ. Разсудительность служитъ главнымъ содержаніемъ его рецептовъ; къ этому прибавляется независимость отъ внѣшняго счастья, среднее состояніе (мѣра) и возможное удаленіе отъ всякой общественной жизни—черта оригинальная; въ ней Эпикуръ сошелся съ Гераклитомъ, хотя, конечно, причины, побуждавшія того и другого философа, были различны. Живи тихо, совѣтовалъ Эпикуръ, скрывайся отъ другихъ; и самъ онъ жилъ среди друзей-учениковъ дѣйствительно такъ, какъ училъ жить другихъ. Дружба была самой симпатичной добродѣтелью эпикурейцевъ. На почвѣ ея развивалась общая благожелательность ко всѣмъ людямъ. Исходя изъ принциповъ истинной дружбы, Эпикуръ отвергалъ и коммунизмъ Платона: между друзьями и такъ все общее; коммуна, какъ принудительное учрежденіе, есть признакъ недовѣрія. А тамъ, гдѣ нѣтъ довѣрія, нѣтъ и дружбы. Эпикуръ сознalъ и училъ, что блаженнѣе давать, нежели принимать.

Повидимому, самъ Эпикуръ былъ выдающейся личностью; ею-то онъ привязалъ къ себѣ друзей и санкціонировалъ свое ученіе: въ то время, какъ

---

[1]) Я плюю на прекрасное и на тѣхъ, кто тщетно ему изумляется, когда оно не доставляетъ никакого удовольствія.

во II вѣкѣ сталъ преобладать эклектизмъ и школы стали сглаживать свои оригинальныя черты, эпикурейское ученіе осталось неизмѣннымъ.

На эпикурейцевъ было много нападокъ, но и сами противники ихъ признавали за ихъ школой нравственный характеръ. Цицеронъ говоритъ: „Et ipse (Epicurus) vir bonus fuit et multi Epicurei fuerunt et hodie sunt et in amicitiis fideles et in omni vita constantes et graves“ [1]) (Cicero, Fines, II, 25. 81). Эпикурейцы имѣли въ Римѣ прочный успѣхъ.

Несмотря на все свое отличие отъ стоиковъ, эпикурейцы сходились съ ними во многихъ отношеніяхъ. У нихъ была общая практическая тенденція къ логикѣ: и тѣ, и другіе выдвигали на первый планъ вопросъ о критеріи и опровергали скептицизмъ во имя практическаго постулата—поведенія, основаннаго на истинномъ знаніи.

Въ физикѣ тѣ и другіе считали душу матеріальной; и даже въ этикѣ они одинаково считали условіемъ счастья освобожденіе себя отъ всего внѣшняго и удаленіе отъ житейской суеты. Все это показываетъ, что стоическое и эпикурейское ученіе были вѣтвями одного ствола, которыя лишь разошлись въ разныя стороны.

Скептицизмъ.

Еще ранѣе стоической и эпикурейской школъ возникаетъ скептическая или Пирронова школа, сродная стоицизму по своей нравственной тенденціи. Она является самымъ крайнимъ развитіемъ индивидуализма. Стоики, правда, признавали лишь индивидуальныя существа, и въ ихъ этикѣ есть циническая жилка—полное освобожденіе мудраго отъ всего внѣшняго; но вмѣстѣ съ тѣмъ, съ ихъ точки зрѣнія, человѣкъ долженъ жить, сообразуясь съ закономъ цѣлаго, и являться органическимъ членомъ этого божественнаго цѣлаго. Эпикурейцы тѣснѣе ограничивали человѣка лишь собственными ощущеніями, удовольствіями и страданіями; но все же они признавали, что люди могутъ быть связаны нѣкоторыми нравственными задачами и опредѣляются въ своемъ поведеніи истиннымъ знаніемъ природы вещей.

И стоики, и эпикурейцы признавали положительный критерій истины, обосновывающій истинное объективное знаніе. Скептики отвергли всякую возможность какого бы то ни было объективнаго знанія.

Если эпикурейцы и стоики основывали свою этику на знаніи, то Пирронъ пытался основать систему поведенія на сознаніи абсолютной невозможности знанія. Мы ничего не знаемъ, утверждалъ Пирронъ, ни о вещахъ, ни о цѣляхъ; а потому совершенное равнодушіе и безразличіе ко всему внѣшнему есть наиболѣе правильное поведеніе, результатъ истинной мудрости. Нѣкоторые ученые въ этомъ положеніи видятъ слѣды вліянія восточной философіи. Но замѣчательно, что всѣ три школы—стоики, эпикурейцы, скепти-

[1]) И самъ Эпикуръ былъ хорошимъ человѣкомъ. И многіе эпикурейцы были и нынѣ продолжаютъ быть въ дружбѣ вѣрны и во всей жизни постоянны и преисполнены достоинства.

ки,—исходя изъ самыхъ различныхъ началъ и стремленій, сходятся въ этомъ отрицательномъ идеалѣ невозмутимой атараксіи.

Стоики имѣли несомнѣнную связь съ циниками. Эпикуръ—съ киренейцами, Пирронъ родомъ изъ Элиса, повидимому, рано подвергся вліянію элейско-эретрійской школы. Пирронъ родился въ 365 г. Онъ былъ очень бѣденъ и смолоду снискивалъ себѣ пропитаніе живописью. Въ 332 году Пиррону пришлось участвовать въ походѣ Александра. Будучи въ Индіи, онъ, говорятъ, поразился тамошними аскетами-факирами, которые простаивали цѣлые дни нагіе подъ палящими лучами солнца, являя собою образецъ невозмутимаго безчувственнаго покоя и безстрастія. Учителями Пиррона называютъ мегариковъ (Стильпона), а нѣкоторые — атомиста Анаксарха. Послѣ смерти Александра, Пирронъ вернулся въ свое отечество и здѣсь основалъ школу. Онъ умеръ 90 лѣтъ (275 г.), уважаемый всѣми, не оставивъ послѣ себя никакихъ философскихъ произведеній. Его философія стала извѣстной черезъ его ученика Тимона Флiунтскаго, который жилъ впослѣдствіи въ Аѳинахъ.

Какъ стоики и эпикурейцы, Пирронъ прежде всего ищетъ счастья. Кто хочетъ быть счастливымъ, тотъ долженъ уяснить себѣ три вещи: во-первыхъ, какова природа вещей, во-вторыхъ, какъ мы должны относиться къ нимъ, и въ-третьихъ, какую выгоду доставитъ намъ такое отношеніе.

Вещи всѣ безразличны для насъ, необъятны, неразличимы, такъ что мы не можемъ судить о нихъ ни истиннымъ, ни ложнымъ образомъ. Ни ощущеніе—*αἴσθησις*, ни *δόξα*—мнѣніе или сужденіе—не научаютъ насъ тому, каковы вещи сами по себѣ. Всѣ наши представленія и сужденія — даже о добрѣ и злѣ — совершенно *субъективны*, основаны на привычкѣ и обычаѣ (*νόμῳ καὶ ἔθει*). Слѣдовательно, ни ощущеніе, ни сужденіе не научаютъ насъ ни истинѣ, ни лжи; а потому мы не должны имъ довѣряться; но слѣдуетъ воздерживаться отъ всякаго мнѣнія, не склоняясь ни въ какую сторону. О чемъ бы ни заходила рѣчь, мы не станемъ ничего ни утверждать, ни отрицать; всякая вещь есть *οὐ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε*, даже *οὐ μᾶλλον ἔστιν, ἢ οὐκ ἔστιν* [1]).

Поэтому нельзя ничего утверждать —*οὐδὲν ὁρίζειν* (никогда нельзя сказать „это — такъ“, а лишь „это, кажется, такъ“), ибо положительному утвержденію противолежитъ противное ему (*ἀντίθεσις, ἀντιλογία καὶ ἰσοσθένεια τῶν λόγων*).

Самое лучшее поэтому есть сознаніе въ собственномъ незнаніи (*ἀκαταληψία*). Поэтому воздержаніе отъ всякаго сужденія—*ἐποχή, ἀφασία*—есть наиболѣе достойное философа поведеніе по отношенію къ вещамъ. А за такимъ поведеніемъ, какъ его тѣнь, слѣдуетъ непоколебимость и невозмутимость духа—*ἀταραξία*. Ибо тотъ, кто отказался отъ всякаго познанія, тотъ не можетъ ничему приписывать какой-либо цѣны или значенія; онъ ничего не избираетъ, ничего не избѣгаетъ, ничего не предпочитаетъ, такъ какъ ничто не благо и не зло само по себѣ. Мудрый живетъ въ совершенномъ спокой-

---

[1]) Т.-е. „каждая вещь есть не болѣе то, нежели это“, даже—„не есть болѣе, нежели не есть“.

ствіи и безстрастіи, равнодушный къ добру и злу, безъ заботъ и суеты, стремясь къ апатіи, какъ къ высшей цѣли своей жизни. Люди несчастливы по своей винѣ: они мучатся, будучи лишены того, что почему-то считаютъ своимъ благомъ, или боясь потерять это благо.

Но, такъ какъ практически невозможно жить въ абсолютномъ бездѣйствіи, то мудрый будетъ дѣйствовать, сообразуясь законамъ и обычаямъ, слѣдуя вѣроятію (τοῖς φαινομένοις ἀκολουθεῖν), сознавая вполнѣ, что такое поведеніе не основано на какомъ-либо твердомъ убѣжденіи. Итакъ, надо жить сообразно здравому смыслу—жить, какъ всѣ.

Какъ я говорилъ, философія Пиррона связывается отчасти съ Мегарской школой. Но все же и по тѣмъ скуднымъ свѣдѣніямъ, которыя сохранились до насъ, можно видѣть, что скептицизмъ возникъ не изъ діалектики, а скорѣе изъ утомленія діалектикой, изъ отвращенія къ ней. Тимонъ съ наибольшей злобой нападалъ на діалектиковъ и даже съ позднѣйшими академиками расходился изъ-за того, что они обосновывали свой скептицизмъ діалектическими аргументами.

Скептицизмъ Пиррона имѣлъ явно практическій, а не діалектическій интересъ. Въ немъ утомленная мысль думала найти твердый оплотъ, окончательное успокоеніе отъ вопросовъ и сомнѣній ума и сердца. Лучше стоической и эпикурейской физики эта проповѣдь абсолютнаго невѣдѣнія должна была обосновать философское равнодушіе, породить въ человѣческой душѣ прозрѣніе суеты мірской — совершенное безучастіе и спокойствіе духа. Какъ стоики и эпикурейцы, такъ и скептики думали постояннымъ размышленіемъ достичь этого желаннаго состоянія. Позднѣйшіе писатели сообщаютъ о томъ, какъ Пирронъ восхищался факирами и какъ онъ однажды во время бурнаго плаванія ставилъ въ примѣръ перепуганнымъ путешественникамъ поросенка, который тутъ же спокойно ѣлъ посыпанную ему пищу. Другой разъ Пирронъ шелъ по пути со своимъ учителемъ Анаксархомъ, который упалъ въ болото и такъ глубоко, что не могъ выкарабкаться. Пирронъ невозмутимо продолжалъ свой путь. Многіе порицали его за такой поступокъ, но Анаксархъ, выбравшись изъ болота, хвалилъ его за невозмутимость. Но практически такая ἀταραξία невозможна. Тотъ же Діогенъ Лаэрцій передаетъ, что однажды Пирронъ забрался на дерево, испугавшись собаки. И, когда надъ нимъ смѣялись, онъ сказалъ, что если мы по слабости не можемъ иногда противиться инстинктамъ, то мы должны постараться хотя бы разумъ нашъ согласовать съ дѣйствительностью.

Скептиковъ нѣкоторые упрекали въ томъ, что они противорѣчатъ здравому смыслу. Наоборотъ, здравый смыслъ былъ основнымъ житейскимъ принципомъ старыхъ и новыхъ скептиковъ, для которыхъ нѣтъ ничего, кромѣ *видимости* и *вѣроятія*.

Новая Академія.

Вскорѣ послѣ Пиррона, очевидно, подъ его вліяніемъ, а также и подъ вліяніемъ его ученика Тимона, развился близкій къ пирронову, теоретическій скептицизмъ въ Академіи.

Аркезилай, дѣятельность котораго относится къ половинѣ III-го вѣка, преемникъ Кратеса въ управленіи академической школой, былъ основателемъ „второй Академіи“. Съ его ученіемъ мы знакомы крайне недостаточно; самъ онъ ничего не писалъ, а сами древніе знали о немъ лишь изъ третьихъ рукъ. Но все же извѣстно, что онъ былъ основателемъ скептическаго направленія въ Академіи; вѣрнѣе, онъ развилъ скептическіе элементы платоновской діалектики.

Аркезилай полемизировалъ противъ догматизма своихъ противниковъ, главнымъ образомъ—противъ стоическаго ученія о φαντασία καταληπτική—непосредственной очевидности, непосредственнаго убѣжденія въ дѣйствительности предмета. Это ученіе особенно противорѣчило его основному принципу. Аркезилай отрицалъ возможность познавать истину чувственнымъ или раціональнымъ путемъ — sensibus aut animo. Противъ стоиковъ онъ выставлялъ главнымъ образомъ то возраженіе, что нѣтъ представленій, которыя имѣли бы въ себѣ вѣрный признакъ своей истинности. Онъ также оспаривалъ физику и богословіе стоиковъ и вмѣстѣ съ Пиррономъ проповѣдовалъ ἐποχή—воздержаніе отъ сужденія, отвергая всякое общеніе съ мірской суетой. Но невозможность поведенія, училъ Аркезилай, вовсе не вытекаетъ изъ невозможности знанія, какъ утверждали догматики: для разумнаго дѣйствія достаточно вѣроятія—πίστις; разъ мы сознаемъ недостаточность нашихъ знаній, мы должны слѣдовать здравому смыслу.

Ближайшіе преемники Аркезилая были незначительны. Лишь вѣкъ спустя Карнеадъ (214—129), уроженецъ Кирены, остроумнѣйшій мыслитель нашего періода, придалъ новый блескъ школѣ. Не даромъ его называли основателемъ третьей Академіи. Онъ такъ же, какъ и Аркезилай, ничего не писалъ, и свѣдѣнія о немъ мы имѣемъ уже изъ третьихъ рукъ.

Карнеадъ, какъ и Аркезилай, оспаривалъ преимущественно стоиковъ; но онъ разобралъ вопросъ о возможности познанія болѣе систематично и шире захватилъ его, опредѣливъ вмѣстѣ съ тѣмъ точнѣе степень и условія вѣроятія, заступившаго мѣсто истины въ скептическихъ школахъ.

Онъ доказывалъ невозможность истиннаго представленія на томъ основаніи, что мы не имѣемъ возможности отличить его отъ ложнаго. Можетъ быть, въ этомъ положеніи сказалось вліяніе Платона: въ „Θеететѣ“ есть такого рода аргументы. Затѣмъ Карнеадъ утверждалъ, что нѣтъ истиннаго доказательства. Всякое доказательство или опирается на какое-нибудь другое доказательство, или основывается на недоказанномъ. Но надо сказать, что послѣднее положеніе обращалось и противъ него самого.

Особенно извѣстенъ былъ Карнеадъ, какъ критикъ предшествовавшихъ философскихъ школъ. Онъ не даромъ славился въ древности, какъ искуснѣйшій діалектикъ. И эта критическая работа является замѣчательно типичной для разбираемаго нами періода: она была едва ли не самой важной и плодотворной изъ всей дѣятельности Карнеада. Критика Карнеада имѣла громадное вліяніе: благодаря ей, всѣ догматическія школы значительно сблизили свои притязанія, сплотились тѣснѣе, утратили свою замкнутость. Такимъ образомъ Карнеадъ много способствовалъ развитію *эклектизма*. Въ то же

время его ученіе, какъ и теоретическій скептицизмъ вообще, невольно заставляло мысль искать истины глубже разума — въ области, недоступной его сомнѣніямъ.

Въ высшей степени важна религіозная, богословская критика Карнеада. Онъ опровергалъ телеологію стоиковъ. Невозможно, говоритъ онъ, изъ частнаго знанія явленій природы доказывать ея разумность и ея цѣлесообразность: мы можемъ приписать ей цѣли, которыхъ она не имѣетъ, и тамъ, гдѣ ихъ вовсе нѣтъ. Далѣе, неизвѣстно еще, есть ли самое понятіе разумности, высшее для человѣка, нѣчто абсолютно высшее для вселенной — мірового цѣлаго. Это будетъ своего рода антропоморфизмъ. Карнеадъ также критиковалъ это предположеніе высшаго Разума, исходя изъ пессимистическаго разсмотрѣнія золъ въ природѣ. Самый разумъ въ человѣкѣ, который стоики ставили такъ высоко, не являлся ему доказательствомъ телеологическаго устройства вещей: вѣдь и разумъ человѣка глубоко несовершененъ и постоянно заблуждается. Наконецъ Карнеадъ критиковалъ и самое понятіе Бога: въ этомъ отношеніи его можно назвать Штраусомъ древности. Онъ указывалъ на тѣ противорѣчія, съ которыми неизбѣжно сталкивается человѣческій разсудокъ, когда начинаетъ разсуждать о божествѣ: если божество безконечно, то оно не имѣетъ личности, не можетъ быть индивидуальнымъ существомъ: всякое существо есть нѣчто; а безконечное, всеобъемлющее—не есть опредѣленное нѣчто. Съ другой стороны, если божество конечно, то оно ограничено, дѣлимо, а слѣдовательно—несовершенно, не обладаетъ вѣчностью и безсмертіемъ.

Эта критика имѣла весьма существенное значеніе и указываетъ на пробужденіе богословской мысли. Она дала сильный толчокъ умозрительному богословію позднѣйшихъ платониковъ, заставивъ ихъ возвыситься надъ противорѣчіями отвлеченныхъ понятій разсудка, искать Бога выше этихъ понятій. Эта критика подготовила неоплатонизмъ. Мы не можемъ здѣсь распространяться о критикѣ политеизма, мантики и языческой обрядности,—критики, принесшей столь же большую пользу.

Не менѣе замѣчательна критика Карнеада и въ области этики. Будучи посломъ въ Римѣ, онъ привлекъ небывалое стеченіе публики, произнесши въ два дня двѣ блестящія рѣчи — одну *за*, другую — *противъ* справедливости (justitiam, quam pridie laudaverat—sustilit). Въ блестящей аргументаціи онъ раскрываетъ всѣ противорѣчія, связанныя съ отвлеченнымъ понятіемъ нравственнаго закона.

Но дѣятельность Карнеада не ограничивалась отрицаніемъ. Проповѣдуя воздержаніе отъ сужденія (ἐποχή), подобно другимъ скептикамъ, онъ въ то же время развилъ ученіе о различныхъ степеняхъ вѣроятія, въ чемъ, очевидно, онъ уклонился отъ первоначальной скептической школы. Вообще, надо сказать, что такъ какъ скептицизмъ преслѣдовалъ исключительно практическій интересъ, то этотъ интересъ умѣрялъ его, нерѣдко связывалъ, подрѣзывалъ ему крылья и не давалъ ему идти до конца. Какъ мы увидимъ, самая Академія кончила тѣмъ, что отреклась отъ скептицизма во имя жизненныхъ потребностей и перешла къ систематическому эклектизму.

Карнеадъ признавалъ три степени вѣроятія:

1. Представленія, которыя вѣроятны, взятыя сами по себѣ.

2. Представленія, вѣроятіе которыхъ усиливается всѣми связанными съ ними представленіями.

3. Представленія, всесторонне подкрѣпленныя, для которыхъ вѣроятіе всѣхъ сопутствующихъ представленій усиливается точно такимъ же образомъ— посредствомъ другихъ вѣроятныхъ представленій.

Въ приложеніи къ практическимъ вопросамъ Карнеадъ училъ, что въ безразличныхъ дѣлахъ мы можемъ руководиться простымъ вѣроятіемъ, въ важныхъ—слѣдовать неспорному вѣроятію (2-й степени), въ необходимыхъ— всесторонне обслѣдованному (3-й степени).

Такимъ образомъ мы изслѣдовали три школы, существовавшія послѣ Аристотеля. Въ нихъ выразились три принципа, взаимодѣйствіемъ которыхъ опредѣляется все послѣдующее теченіе мысли. Въ этомъ позднѣйшемъ періодѣ мы, правда, замѣчаемъ оскудѣніе творчества, ибо весь циклъ идей былъ уже исчерпанъ, но этотъ періодъ эклектизма имѣетъ громадный культурно-историческій интересъ. Философія входитъ въ жизнь; школы сходятся между собою, проникаютъ другъ друга, подготовляя почву для другого, новаго образованія.

Эклектизмъ.

Со второго вѣка, греческая философія начинаетъ принимать эклектическій характеръ. Это—даже не греческая философія, а точнѣе—философія греко-римскаго міра, въ составъ котораго вошло множество народовъ. Философія этого общества, естественно, должна представлять изъ себя сплавъ, амальгаму всевозможныхъ элементовъ, утратившихъ свою самобытную индивидуальность. И въ то же время творческія силы греческаго духа, греческой философіи были все еще настолько велики, что она по истеченіи нѣсколькихъ вѣковъ сумѣла вновь овладѣть умственнымъ движеніемъ отживающаго языческаго міра и подъ знаменемъ Платона и Аристотеля привести въ органическую систему всю греческую философію, завѣнчавъ ея зданіе одною недосягаемою вершиной. Таково значеніе *неоплатонизма*, сказавшаго послѣднее слово греческой философіи.

Ему предшествовалъ длинный періодъ, эклектическій по преимуществу. Циклъ идей греческой философіи былъ исчерпанъ. Прежнія школы продолжали существовать на ряду другъ съ другомъ; но противоположности ихъ сгладились въ силу давности, взаимныхъ споровъ и уступокъ, въ силу общности практическихъ интересовъ. Вслѣдствіе утомленія умозрѣнія, вслѣдствіе множества и различія ученій развился тотъ естественный скептицизмъ, который является неизбѣжнымъ плодомъ слишкомъ сложной умственной культуры. Важную роль сыгралъ и скептицизмъ академическій; его критика была очень сильна и показала тщетность многихъ ученій. Третья причина лежала въ самой практической тенденціи нашего періода. Теорія отошла на задній планъ, а въ высшихъ практическихъ вопросахъ всѣ школы, помимо маловажныхъ оттѣнковъ, значительно сблизились другъ съ другомъ, за исключеніемъ, впро-

чемъ, эпикурейской школы, которая въ тѣсномъ, замкнутомъ кругу продолжала строго хранить завѣты своего учителя.

Поэтому среди стоиковъ, академиковъ, перипатетиковъ развился эклектизмъ: они заимствуютъ другъ у друга ученія и стараются объединиться между собою. И самые римляне, ставшіе учениками грековъ, будучи народомъ чисто практическимъ, равнодушные къ отвлеченному умозрѣнію, еще больше усилили общую практическую тенденцію этого періода. Они искали въ философіи общихъ результатовъ и оставляли безъ вниманія теоретическія отличія; а въ общихъ вопросахъ большинство школъ сходилось между собою. Наконецъ, слѣдуетъ отмѣтить тотъ умственный и религіозный космополитизмъ, который развивается все болѣе и болѣе въ нашу эпоху, ту гуманную терпимость, которая признаетъ достоинство всего человѣческаго, ищетъ истины во всякомъ искреннемъ стремленіи человѣка къ добру и правдѣ.

Главной представительницей эклектизма была все-таки академическая школа. Антіохъ Аскалонскій (ум. въ 68 г.), другъ Лукулла и одинъ изъ учителей Цицерона, вновь преобразовалъ Академію изъ скептической въ эклектическую со стоической окраской. Вмѣстѣ со стоиками онъ утверждалъ противъ скептиковъ, что безъ твердыхъ и несомнѣнныхъ убѣжденій невозможно разумное поведеніе.

Безъ истины нѣтъ вѣроятія, безъ правды нѣтъ правдоподобія. Нельзя безъ противорѣчія самому себѣ доказывать, что никакое доказательство невозможно; нельзя безъ противорѣчія утверждать, что никакое утвержденіе немыслимо. Нельзя говорить о ложныхъ представленіяхъ, не предполагая истинныхъ, отрицая различіе между истиною и ложью.

Но въ чемъ же слѣдуетъ искать истину? Въ томъ, въ чемъ главнѣйшіе философы согласны между собою, — вотъ отвѣтъ, вполнѣ характеризующій новое направленіе въ философіи. И, чтобы доказать существованіе такого общаго согласія философовъ относительно главнѣйшихъ пунктовъ, Антіохъ и его послѣдователи предлагали своеобразное изложеніе академической, стоической и перипатетической философіи; только на словахъ, только въ частностяхъ расходятся философы: въ существѣ они всѣ солидарны другъ съ другомъ. Самъ Антіохъ налегалъ преимущественно на этику, въ которой онъ искалъ середины между Аристотелемъ, Платономъ и Зенономъ (стоикомъ); онъ признавалъ цѣнность внѣшнихъ благъ въ значительно большей степени, чѣмъ предшествовавшіе стоики.

Это притупленіе чуткости къ различію ученій отдѣльныхъ школъ въ высшей степени характерно для всего періода. Не даромъ одинъ римскій преторъ Геллій, современникъ Антіоха, которому въ его бытность въ Аѳинахъ надоѣли безконечные споры философовъ другъ съ другомъ, предложилъ имъ себя въ посредники.

Перипатетики строже другихъ держались своихъ принциповъ, благодаря научному характеру своей школы; но и у нихъ замѣчаются попытки выйти изъ преданій аристотелевской мысли; и, если стоики, приближаясь къ Аристотелю, мало-по-малу признали божество отличнымъ отъ міра, то перипатетики со своей стороны приблизились къ стоикамъ, къ стоическому пантеизму.

На ряду съ эклектиками съ новой силой возродился скептицизмъ. Когда Академія измѣнила своимъ скептическимъ принципамъ, возникла новая школа скептиковъ, находившаяся подъ вліяніемъ средней Академіи, но связывавшая себя съ Пирроном. Наиболѣе выдающійся философъ этой школы, Энезидемъ (I в. по Р. Х.) и придерживался началъ Пиррона, доказывая систематически относительность чувственнаго воспріятія. Онъ и его ученики систематизировали скептическія „тропы", или аргументы, боролись съ догматическими философіями, пытаясь дать полную, всестороннюю критику всѣхъ догматическихъ ученій. Образчикомъ дѣятельности этой школы являются дошедшія до насъ произведенія Секста Эмпирика (къ концу II и началу III вѣка), заключающія въ себѣ сводъ всевозможныхъ скептическихъ аргументовъ — полную теорію скептицизма. Мы говорили уже о значеніи критической работы скептиковъ.

Послѣ Р. Х. философія продолжаетъ развиваться въ томъ же направленіи: нравственныя потребности все болѣе и болѣе усиливаются и мало-помалу принимаютъ религіозно-мистическое направленіе. Человѣкъ не удовлетворяется болѣе ни знаніемъ, ни моралью, которыя не даютъ его духу началъ истинной жизни, твердаго, незыблемаго основанія.

Отмѣтимъ исключительно практическое направленіе и религіозный духъ римскаго стоицизма императорской эпохи (Сенека, Эпиктетъ, Маркъ Аврелій). Уже мораль Сенеки проникнута глубокимъ сознаніемъ грѣховности человѣческаго существа, напоминающимъ христіанское ученіе. Раздвоеніе духа и плоти, власть чувственности надъ духомъ заставляетъ его подобно Платону видѣть въ смерти начало истинной жизни. Нравственныя черты стоическаго богословія, ученіе о безсмертіи и божественномъ происхожденіи духа привлекаютъ его все болѣе и болѣе и сообщаютъ его ученію религіозный характеръ. Онъ возстаетъ противъ миѳологіи и суевѣрнаго культа боговъ, полагая истинное богопочитаніе не въ жертвахъ и обрядахъ, а въ чистотѣ сердца, въ правой жизни и познаніи божества.

Платоники также пріобрѣтаютъ все болѣе и болѣе мистическій, религіозный характеръ. Вся умозрительная философія получаетъ окраску мистическаго платонизма, который признаетъ истину въ сверхчувственномъ мірѣ и ищетъ новыхъ путей къ ея познанію. Аскетизмъ, мистика чиселъ, пиѳагорейскія и другія мистеріи, религіи Востока приковываютъ къ себѣ симпатіи мыслителей, разочаровавшихся въ разсудочномъ познаніи, стремящихся къ непосредственному созерцанію, откровенію тайны бытія, къ соединенію съ божествомъ. Мы находимъ множество такихъ платониковъ самыхъ разнообразныхъ оттѣнковъ, которые сочетаютъ свой мистическій идеализмъ съ различными религіозными и философскими ученіями. Неопиѳагорейская школа получаетъ особенное развитіе и распространеніе и считаетъ въ рядахъ своихъ Плутарха, Нуменія, Модерата. Знаменитый волшебникъ Аполлоній Тіанскій — пророкъ языческаго мистицизма, Апулей и Цельзъ — противникъ христіанства — также принадлежатъ къ числу пиѳагорействующихъ платониковъ. Все это — теософы, умозрительные мистики, которые ищутъ истины въ

сверхчувственномъ мірѣ, въ области мистицизма, недоступной разсудочнымъ сомнѣніямъ.

Параллельно этому философскому движенію идетъ тѣсно связанное съ нимъ религіозное броженіе, охватывающее народы. Развивается религіозный синкретизмъ, стремленіе къ религіозному объединенію, къ сліянію воедино религій всего міра. И философія является могущественнѣйшимъ орудіемъ этого синкретизма, разрабатывая цѣлую систему мистическаго богословія, посредствующую между единствомъ божественной истины и множествомъ ея религіозныхъ выраженій, между единобожіемъ философовъ и многобожіемъ культа.

Платоники, неопиѳагорейцы, стоики вѣрятъ въ единаго верховнаго Бога— отца всѣхъ боговъ, и множество другихъ, подчиненныхъ ему, демоновъ—рожденныхъ боговъ и духовъ. Боги разныхъ народовъ суть частью лишь различныя *имена* одного и того же Божества, частью же названія Его различныхъ силъ или духовъ. Боги всѣхъ народовъ входятъ въ одинъ общій Пантеонъ и становятся между человѣкомъ и верховнымъ божествомъ — Единицей пиѳагорейцевъ, сверхсущественнымъ благомъ Платона, міровымъ духомъ стоиковъ. Путемъ созерцанія, мистическаго аскеза, теургіи, таинствъ человѣкъ постепенно очищается отъ плоти, вступаетъ въ божественную сферу, достигаетъ непосредственнаго откровенія.

Александрія была важнѣйшимъ центромъ религіознаго синкретизма, гдѣ сталкивались всѣ религіи Запада и Востока. Въ первые вѣка нашей эры здѣсь развился гностицизмъ, пытавшійся превратить самое христіанство въ синкретическую систему; здѣсь же родились и христіанская наука, христіанскій платонизмъ Климента и Оригена и языческій неоплатонизмъ, завершившій собою религіозную и философскую мысль древняго міра. Непосредственно передъ началомъ христіанства Александрія является центромъ эллинизированнаго іудейства и того своеобразнаго умственнаго движенія, которое оно породило.

Такъ называемые іудеи разсѣянія, подпавшіе подъ вліяніе эллинской культуры, составляли значительную партію въ своемъ народѣ, которая уже во II-мъ вѣкѣ до Р. Х. пользовалась большимъ вѣсомъ не только въ Египтѣ, но и въ самой Палестинѣ, гдѣ Антіохъ Эпифанъ могъ разсчитывать на ея содѣйствіе для насильственной эллинизаціи края. Вдали отъ родины, отъ храма эти эмигранты значительно измѣнили свои національныя черты. Религія превращается у нихъ въ этическій монотеизмъ; обрядовая сторона закона является условной и отпадаетъ настолько, что самое обрѣзаніе теряетъ свой обязательный характеръ для прозелитовъ. Такая религія чисто нравственная, свободная отъ противорѣчій и нелѣпицъ политеизма и вмѣстѣ отъ „неудобоносимыхъ“ частей Моисеева закона, естественно, привлекала многихъ. И іудеи дѣятельно вели свою пропаганду, постепенно сближая съ собой эллинскую культуру. Филонъ іудей (старшій современникъ Христа) былъ самымъ характернымъ и значительнымъ представителемъ этой религіозно-философской пропаганды, систематически развившейся уже за сто лѣтъ до Филона.

Ученіе Филона есть истолкованіе Ветхаго Завѣта въ смыслѣ стоическаго платонизма. Высшую истину Филонъ находитъ въ Ветхомъ Завѣтѣ и по слѣдамъ своего предшественника Аристобула (II в. до Р. Х.) признаетъ тожество его содержанія съ ученіемъ греческой философіи. Древніе поэты и философы, какъ Платонъ, познакомились съ какимъ-то древнимъ переводомъ библіи и, усвоивъ ея ученіе, выдали его за свое. Въ библіи находится вся философія Платона, которую Филонъ раскрываетъ въ ней путемъ самаго произвольнаго аллегорическаго толкованія. Подобный пріемъ пользовался въ эпоху Филона самымъ широкимъ распространеніемъ и среди стоиковъ, и среди еврейскихъ писателей. Въ каждой исторической подробности, въ каждой детали обрядовъ, облаченія Филонъ находилъ великія тайны — догматы платоновой философіи.

Основныя начала ученія Филона—слѣдующія: Богъ единъ, безначаленъ, безконеченъ, всесовершененъ и безконечно удаленъ отъ плотскаго міра. Онъ непостижимъ: мы знаемъ только, что Онъ есть, но не знаемъ Его, не знаемъ, что̀ Онъ за существо. Лишь экстазомъ достигаемъ мы Его подлиннаго созерцанія, Его совершеннаго познанія. Это уже—восточный методъ познанія, котораго греки до сихъ поръ не знали. Истина выше разума и не познается разсудочнымъ путемъ. Она одна несомнѣнна. Греки знали и прежде, что человѣкъ живетъ не хлѣбомъ единымъ. Теперь они узнали, что человѣческій духъ живетъ не однимъ познаніемъ разума.

Богу единому, непостижимому источнику блага, противолежитъ вѣчная матерія, отрицательная, безвидная, источникъ всякаго зла, нечистоты и недостатка въ мірѣ. Божество не соединяется съ матеріей, не касается ея. Поэтому Оно не могло ни создать міра, ни являться, раскрываться въ немъ непосредственно. Поэтому созданіе міра и откровеніе Божества предполагаетъ цѣлый рядъ посредствующихъ дѣятелей, силъ и началъ: идеи Платона, λόγοι σπερματικοί стоиковъ, ангелы евреевъ и демоны эллиновъ являются Филону такого рода посредствующими силами. Въ ученіи Филона онѣ то являются какъ бы свойствами Божества и истекаютъ изъ него, то представляются отдѣльными отъ Него.

Всѣ эти силы (δύναμεις) совмѣщаются въ *Логосѣ*—Словѣ, посредствующемъ между Богомъ и міромъ. Онъ также — и сила, и разумъ Божества, и вмѣстѣ—самостоятельный посредникъ, котораго Филонъ называетъ „вторымъ богомъ“, перворoднымъ Сыномъ Божіимъ, верховнымъ ангеломъ Бога. Онъ—создатель и правитель міра, первообразъ міра и вмѣстѣ—творческая мудрость, его создавшая. Онъ есть въ то же время посредникъ между Богомъ и человѣкомъ — Слово, какъ органъ разума, воли и откровеній Божества. Такимъ образомъ Слово является у Филона и ключомъ къ пониманію Ветхаго Завѣта, и высшимъ понятіемъ философіи.

Высшая цѣль человѣка есть уподобленіе Слову и соединеніе съ Божествомъ. Есть два пути добродѣтели: обыкновенный путь, заключающійся въ исполненіи нравственныхъ обязанностей, и высшій путь аскеза и экстаза, въ которомъ душа озаряется божественной истиной, созерцаетъ Божество въ Его чистомъ единствѣ и наполняется Имъ непосредственно. Тогда она уже не

нуждается ни въ какомъ посредничествѣ, даже въ самомъ Логосѣ, надъ которымъ она возвышается.

Этотъ мистическій восторгъ, это полное созерцаніе Истины, недоступное никакому сомнѣнію, никакому размышленію, вообще есть вершина и конецъ философіи Филона. Это—конецъ всякой философіи: ибо тамъ, гдѣ нѣтъ мысли, нѣтъ и философіи. Она склоняется здѣсь передъ новою силой, которую она признаетъ выше себя.

Но не іудею Филону суждено было сказать послѣднее слово греческой философіи. Неоплатонизмъ, ученіе эллинское въ существенныхъ чертахъ своихъ, достойнымъ образомъ завершилъ собой ея исторію. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что неоплатонизмъ есть сводъ всей идеалистической философіи грековъ. Онъ возникъ изъ школы мыслителей, работавшихъ надъ примиреніемъ Платона и Аристотеля; въ него вошли пиѳагорейскія начала и глубочайшія идеи до-сократовскихъ мыслителей, переработанныя послѣдующимъ умозрѣніемъ. Онъ воспринялъ въ себя религіозно-нравственныя начала стоиковъ, сосчитался со скептиками и превзошелъ надежды мистиковъ. Но неоплатонизмъ хотѣлъ быть болѣе, чѣмъ философіей: это было религіозное ученіе, проповѣдь искупленія, посредствомъ чистаго гнозиса. Это была совершенная система гностицизма, вначалѣ свободная отъ всякихъ миѳологическихъ придатковъ.

Богъ единый, сверхсущественный, безначальный и непостижимый разуму, допускающій лишь отрицательныя опредѣленія, Источникъ бытія, знанія, красоты, который не есть ни бытіе, ни знаніе, ни красота — положительное Ничто, Которое есть въ то же время абсолютная *полнота* всего, созерцаемая лишь въ мистическомъ восторгѣ.

Далѣе, рядъ эманацій, лучеиспусканій, этого единаго первоисточника. Прежде всего чистый божественный умъ, или νοῦς, Аристотеля, порождающій въ себѣ вѣчныя совершенныя мысли — идеальныя сущности, *идеи* Платона, которыя въ своей совокупности составляютъ „умный міръ“ (κόσμος νοητικός). Затѣмъ *душа*, начало жизни, изливающая изъ Ума, зиждущая и оживляющая матеріальную вселенную. Она соединяется съ *матеріей* и образуетъ ее. Наконецъ, матерія—вѣчное отрицательное начало, противоположное первому — потенція Платона и Аристотеля, ἄπειρον и μή ὄν древнихъ. Таковы начала неоплатонизма.

Этимъ нисходящимъ ступенямъ бытія соотвѣтствуетъ рядъ восходящихъ ступеней, путемъ которыхъ душа человѣка поднимается и восходитъ къ своему первоисточнику. Космологіи соотвѣтствуетъ глубокая и чрезвычайно разработанная психологія, нравственно-аскетическое и религіозное ученіе. Очищеніе отъ чувственности, экстазъ, мистическое соединеніе съ Божествомъ является его верховной цѣлью.

Элементы неоплатонизма—не новы. Мы встрѣчали ихъ всѣ уже прежде. Читая творенія Плотина, за каждымъ словомъ, за каждымъ понятіемъ чувствуешь многовѣковое прошлое. Тѣмъ не менѣе не было въ Греціи системы болѣе цѣльной и послѣдовательной, глубоко оригинальной по своей цѣльности, ясности и глубинѣ мысли, по своему религіозному духу. Неоплатонизмъ

возникъ въ III-мъ вѣкѣ нашей эры. Плотинъ (205—270), ученикъ Аммонія Сакка, былъ главнымъ основателемъ этой школы. Главнѣйшіе неоплатоники послѣ Плотина, Ямвлихъ и Проклъ, принадлежатъ къ III и IV вѣку. Неоплатонизмъ, слѣдовательно. относится уже къ той порѣ, когда христіанское ученіе сложилось въ своихъ существенныхъ очертаніяхъ и побѣдило гностическія секты. Въ извѣстномъ смыслѣ неоплатоническое ученіе можетъ быть разсматриваемо какъ философія *чисто*-эллинскаго гностицизма, изъ котораго удалены всѣ христіанскія представленія. Въ этомъ качествѣ онъ и выступаетъ главнымъ противникомъ христіанства.

Неоплатонизмъ съ одной стороны завершаетъ, заканчиваетъ собою древнюю философію; но въ то же время, по религіозной тенденціи, которая его проникаетъ и господствуетъ въ немъ, онъ относится къ новой эпохѣ.

ПРИЛОЖЕНІЕ [1]).

Эпикуръ.

Эпикуръ былъ создателемъ одного изъ значительнѣйшихъ нравственныхъ ученій древности и основателемъ одной изъ главнѣйшихъ аѳинскихъ философскихъ школъ, которая носитъ его имя. Онъ былъ сынъ аѳинянина Неокла и родился въ 342 г. до Р. Хр. на островѣ Самосѣ. Мы мало знаемъ о его молодости. Основательнаго, теоретическаго, философскаго образованія онъ, повидимому, не получилъ и впослѣдствіи хвалился тѣмъ, что у него не было учителей; хотя существуетъ преданіе, что онъ пользовался уроками нѣкоего Памфила, ученика Платона, и Навсифана, послѣдователя Демокрита. Во всякомъ случаѣ вліяніе послѣдняго на Эпикура не подлежитъ сомнѣнію: Эпикуръ цѣликомъ заимствуетъ у Демокрита его физику, да и нѣкоторыя нравственныя мысли Демокрита повторяются у него. Самый духъ новаго ученія, однако, совершенно иной. Интересъ ранняго атомизма есть чисто теоретическій, и все стремленіе его направлено къ раціональному, механическому міробъясненію (Aet., I, 25, 4); Демокритъ предпочитаетъ открытіе одной научной истины обладанію могущественнѣйшимъ царствомъ въ мірѣ (fr. 118 D). Эпикуръ отвергаетъ математику, какъ праздную; естествознаніе само по себѣ его нисколько не интересуетъ; онъ занимается физикой лишь въ виду ея практическихъ результатовъ, для устраненія суевѣрныхъ страховъ, для пониманія устройства человѣческой природы.

Эпикуръ учительствовалъ сначала въ Колофонѣ, Митиленѣ, Лампсакѣ, но послѣ этихъ опытовъ переселился въ Аѳины (306 г.), гдѣ основалъ свою школу, въ купленномъ для нея саду, который и перешелъ въ ея собственность послѣ его смерти (270 г.). Вдали отъ всякихъ общественныхъ дѣлъ онъ жилъ, окруженный многочисленными друзьями и почитателями, посвятивъ себя всецѣло дѣлу нравственнаго учительства. Онъ былъ учителемъ жизни для своихъ учениковъ и сплотилъ ихъ въ одну дружную тѣсную семью, которая неизмѣнно, въ теченіе шести вѣковъ, держалась его ученія, въ рядѣ смѣняющихся поколѣній. Онъ пользовался общимъ уваженіемъ не однихъ

---

[1]) Печатаемая въ приложіи статья покойнаго кн. С. Н. Трубецкого объ Эпикури первоначально была помѣщена имъ въ энциклопедическимъ словарѣ Брокгауза и Эфрона. Примѣч. изд.

учениковъ, но и согражданъ, которые воздвигали ему памятники—послѣ его смерти.

Нравственное ученіе Эпикура, признававшее верховнымъ принципомъ своимъ удовольствіе, вызвало немало недоразумѣній и возраженій со стороны другихъ школъ, въ особенности со стороны стоиковъ, при чемъ они не разъ пытались бросить тѣнь на нравственный обликъ Эпикура и его друзей; эти послѣдніе не оставались въ долгу у своихъ противниковъ. Тѣмъ не менѣе личность самого Эпикура и характеръ его школы являются намъ въ чрезвычайно выгодномъ свѣтѣ. Строгая умѣренность и самообладаніе, мужество, самое широкое дружелюбіе, любовь къ родителямъ, нѣжная заботливость по отношенію къ друзьямъ, гуманное обращеніе съ рабами, полное согласіе жизни съ тѣмъ нравственнымъ идеаломъ радостнаго и невозмутимаго міра душевнаго, который онъ себѣ поставилъ, — вотъ черты нравственнаго образа Эпикура, которыя запечатлѣлись въ преданіи его школы и продолжали сказываться въ ней и впослѣдствіи, какъ мы видимъ, напримѣръ, изъ словъ Цицерона (De fin. II, 25, 81).

Единственная черта, непріятно поражающая насъ, это отношеніе Эпикура (и его послѣдователей) къ предшественникамъ — не только къ тѣмъ, съ которыми Эпикуръ глубоко и принципіально расходился, но и къ тѣмъ, которымъ онъ былъ обязанъ, напр., къ Демокриту. Большая вѣра въ себя, въ единую спасительность своего ученія и опознанной истины, при отсутствіи теоретическаго интереса и широкаго философскаго образованія, дѣлали его нетерпимымъ и неспособнымъ къ пониманію чужой мысли—не только Платона или Аристотеля, но даже Демокрита, съ его научными интересами. „Праздно разсужденіе философа, которое не врачуетъ никакой человѣческой страсти; какъ нѣтъ никакой пользы въ медицинѣ, которая не удаляетъ болѣзни изъ тѣла, такъ нѣтъ пользы и въ философіи, если она не удаляетъ страсти душевной“ (fr. 221). Свое ученіе Эпикуръ излагалъ въ бесѣдахъ, многочисленныхъ письмахъ и сочиненіяхъ, написанныхъ въ простой, иногда тяжеловѣсной формѣ, безъ всякихъ прикрасъ и литературной обработки. Изъ древнихъ философовъ едва ли кто съ болѣе нелицемѣрнымъ презрѣніемъ относился къ „словесному искусству“, чего древніе критики ему не прощали. Изъ эпикурейцевъ выдается Метродоръ, любимый другъ и послѣдователь Эпикура, который умеръ раньше учителя и которому впослѣдствіи школа воздавала посмертныя почести, на ряду съ Эпикуромъ, согласно завѣщанію послѣдняго. Затѣмъ можно назвать Поліэна и Гермарха. Изъ позднѣйшихъ преемниковъ Эпикура особенно извѣстны: Колотъ, противъ котораго полемезируетъ Плутархъ въ особомъ сочиненіи; Зенонъ Сидонскій (нач. I в. до Р. Хр.); Федръ, котораго слушалъ Цицеронъ; Филодемъ, книги котораго найдены въ Геркуланумѣ (ср. Arnim, „Philodemea“, 1888); наконецъ Лукрецій Каръ, авторъ знаменитой поэмы „О природѣ вещей“—представитель римскаго эпикурейства (см. Constant Martha, „Le poème de Lucrèce“, 1873). Источниками знакомства съ ученіемъ Эпикура служатъ: 1) Діогенъ Лаэрцій (X кн.), который даетъ обильный доксографическій матеріалъ о философіи Эпикура, три письма Эпикура (изъ коихъ второе представляетъ компиляцію

изъ его сочиненія „О природѣ") и собраніе *главныхъ тезисовъ* (κύριαι δόξαι) Эпикура. Остальныя многочисленныя сочиненія и письма Эпикура сохранились лишь въ фрагментахъ; превосходное изданіе ихъ далъ H. Usener („Epicurea", 1887), по которому мы ихъ цитируемъ, за исключеніемъ двухъ книгъ „О природѣ", найденныхъ въ Геркуланумѣ. Затѣмъ идутъ фрагменты эпикурейцевъ — Метродора, Филодема, Лукреція, — обильный доксографическій матеріалъ, критическія или полемическія сочиненія другихъ философовъ, напр. Плутарха, Цицерона и др.

Философія Эпикура имѣетъ исключительно практическую цѣль. Онъ опредѣляетъ ее какъ дѣятельность, которая посредствомъ разсужденій приводитъ къ счастливой жизни. Все, что не касается этой цѣли, всѣ науки, поскольку онѣ преслѣдуютъ чисто теоретическій интересъ, напр., математика или исторія, имъ пренебрегаются. Логика или *каноника*, обнимающая собою элементы теоріи познанія, и *физика* занимаютъ служебное, подчиненное положеніе. Каноника даетъ намъ критерій для отличенія истины отъ заблужденій и убѣждаетъ насъ въ возможности познанія, безъ котораго разумная жизнь и дѣятельность были бы немыслимы; физика избавляетъ насъ отъ суевѣрныхъ страховъ, отъ вѣры въ сверхъестественное и даетъ намъ вѣрное пониманіе человѣческой природы и природы вещей, необходимое для изслѣдованія нашихъ естественныхъ цѣлей.

Каноника Эпикура знаменуетъ *отказъ* отъ умозрѣнія, даже отъ самаго скептицизма. И то, и другое — безплодное умствованіе. Остается, слѣдовательно, лишь чувственное воспріятіе съ его непосредственною убѣдительностью или очевидностью (ἐνάργεια). Теорія познанія Эпикура есть самый рѣшительный и вмѣстѣ элементарный *сенсуализмъ*. Въ ощущеніи лежитъ критерій истины, критерій познанія: всѣ ощущенія реальны, во всѣхъ ощущеніяхъ я испытываю и постольку познаю съ непосредственною очевидностью дѣйствующую на меня реальность. Источникъ заблужденій заключается не въ ощущеніи и не въ томъ, что ощущается нами, а въ нашихъ сужденіяхъ объ ощущаемомъ и въ нашихъ мнѣніяхъ по поводу ощущеній. Ощущенія всегда реальны и постольку истинны; понятія же и мнѣнія наши иногда истинны, иногда ложны, смотря по тому, соотвѣтствуютъ ли они ощущеніямъ. Изъ повторенія ощущеній рождается понятіе (πρόληψις), которое есть какъ бы воспоминаніе испытанныхъ впечатлѣній. Поскольку такія понятія выходятъ за предѣлы прошедшихъ или настоящихъ ощущеній, они являются предположеніями ὑπόληψις) или мнѣніями, которыя опять-таки могутъ быть истинными или ложными, смотря по тому, соотвѣтствуютъ ли они дѣйствительнымъ явленіямъ и подтверждаются ли они опытомъ. Общій выводъ такого воззрѣнія на природу человѣческаго познанія представляется чрезвычайно важнымъ какъ для этики, такъ и для физики Эпикура: *нѣтъ ничего сверхчувственнаго*. Это-то и есть основаніе матеріализма Эпикура, въ развитіи котораго онъ примыкаетъ къ Демокриту. Изъ всѣхъ мнѣній или предположеній тѣ, которыя касаются сверхчувственнаго міра, абсолютно не встрѣчаютъ никакого подтвержденія и противорѣчатъ самому „критерію" истины или реальности, т.-е. чувствамъ. Предположеніе объ атомахъ, наоборотъ, не противорѣчитъ чувствен-

ному опыту и подтверждается имъ, такъ какъ явленія матеріальнаго міра всего легче объясняются при помощи атомистической гипотезы. Что есть тѣла и пустое пространство, безъ котораго они не могли бы двигаться — этому учитъ чувственный опытъ; что эти тѣла не могутъ быть дѣлимы до безконечности,— это есть истинное предположеніе: иначе матерія разсѣивалась бы въ пустоту и самихъ тѣлъ не было бы вовсе. Элементарное тѣло есть такое, которое не имѣетъ въ себѣ пустоты; если бы такихъ тѣлъ не было, все было бы пустотою, а если они есть—они физически не дѣлимы. Это и есть атомы. Въ дальнѣйшемъ изложеніи физики Эпикуръ повторяетъ Демокрита, хотя, по справедливому сужденію Цицерона (De fin., I, 17), „извращаетъ то, что хочетъ исправить".

Во-первыхъ, въ отличіе отъ Левкиппа, признававшаго изначальное движеніе атомовъ въ пустотѣ, Эпикуръ сводитъ главное движеніе къ *паденію внизъ*, между тѣмъ какъ Демокритъ сознавалъ, что въ безконечности нѣтъ верха или низа. Во-вторыхъ, что́ еще существеннѣе, Эпикуръ допускалъ, что въ своемъ паденіи атомы сами собою совершаютъ *минимальное* отклоненіе отъ прямой линіи: такое предположеніе являлось ему необходимымъ для объясненія столкновеній атомовъ и образованія тѣхъ крупныхъ движущихся массъ, изъ которыхъ произошли міры по Демокриту.

Въ этомъ воззрѣніи Цицеронъ усматриваетъ уклоненіе отъ строгаго механическаго детерминизма атомистовъ: хотя отклоненіе и минимально (τὸ ἐλάχιστον), оно безпричинно, не опредѣляется никакою необходимостью. Если для Левкиппа атомизмъ являлся принципомъ раціональнаго строгомеханическаго міропониманія, то Эпикуръ возстаетъ противъ самаго понятія необходимости; по его мнѣнію, лучше слѣдовать миѳу о богахъ, которыхъ можно смягчить мольбами, нежели рабствовать этой неумолимой госпожѣ, изобрѣтенной физиками (Epic., p. 65). Эту мысль онъ проводитъ настолько послѣдовательно, что отрицаетъ единообразіе или закономѣрность небесныхъ явленій, которая представляется ему празднымъ измышленіемъ астрологовъ—(ib., 9 и 53): одно и то же небесное явленіе, напр., движеніе солнца или луны, можетъ быть результатомъ *различныхъ* причинъ, каждая изъ которыхъ достаточна для его объясненія. Это показываетъ, какъ далекъ былъ Эпикуръ отъ научнаго интереса тѣхъ физиковъ, къ которымъ онъ примыкалъ. Онъ заимствуетъ отъ атомистовъ и ученіе о душѣ, слегка измѣняя его: какъ и у нихъ, она состоитъ у него изъ мелкихъ, удобоподвижныхъ атомовъ (хотя и не изъ однихъ огненныхъ, какъ у Демокрита). Эпикуръ особенно настаиваетъ на томъ, что, по смерти, душа разсѣивается, такъ что никакихъ посмертныхъ страданій или ощущеній быть не можетъ. Теорія воспріятія (посредствомъ призрачныхъ образовъ, состоящихъ изъ атомныхъ истеченій) то же заимствована Эпикуромъ у атомистовъ, какъ и ихъ представленіе о богахъ: существованіе боговъ — тѣлесныхъ, человѣкообразныхъ и прекрасныхъ „живыхъ идоловъ" или образовъ, какими ихъ признавалъ Демокритъ,—допускаетъ и Эпикуръ. Общее согласіе всѣхъ народовъ, общее мнѣніе или представленіе свидѣтельствуетъ о ихъ реальности; но *сужденія о нихъ*—ложны и превратны. Въ дѣйствительности эти существа далеки отъ бреннаго міра и чужды ему.

Эпикуръ помѣщаетъ ихъ въ промежуткахъ между мірами, чтобы показать, что образованіе этихъ міровъ ихъ не касается, и разрушеніе ихъ имъ не опасно.

Чуждые заботъ и страховъ, они сами ихъ никому не даютъ; безмятежные, чуждые любви, страсти или гнѣва, они пребываютъ въ покоѣ, являя образецъ истиннаго блаженства и не вмѣшиваясь въ человѣческія или мірскія дѣла. Физика и каноника Эпикура служатъ лишь подстройкой его *этики*. Онѣ освобождаютъ его отъ самаго пагубнаго изъ всѣхъ заблужденій — отъ вѣры въ сверхъестественное и отъ страха смерти. „Живые идолы", населяющіе пустые промежутки между мірами, это—явная сдѣлка съ толпою, съ офиціальными вѣрованіями, которыя мудрецъ не желаетъ оскорблять, оставляя ихъ толпѣ, поскольку они ему не мѣшаютъ. Боговъ, въ общепринятомъ смыслѣ, не существуетъ; и настоящее нечестіе состоитъ не въ томъ, чтобы ихъ отрицать, а въ томъ, чтобы признавать ихъ существованіе: если бы богъ существовалъ, онъ хотѣлъ бы и могъ бы упразднить существованіе зла; а если бы онъ не хотѣлъ и не могъ, онъ былъ бы немощнымъ и злымъ— не былъ бы богомъ. *Нѣтъ сверхъ естественныхъ силъ, которыхъ мы могли бы бояться* и которыя могли бы отклонять насъ отъ преслѣдованія нашей естественной цѣли — довольствами удовольствія. Равнымъ образомъ мы освобождаемся и отъ страха смерти: все хорошее или дурное, благо или зло состоитъ въ ощущеніи, а вмѣстѣ со смертью прекращаются ощущенія. Смерть— ничто для насъ: есть мы — нѣтъ смерти; есть смерть — насъ нѣтъ. Такимъ образомъ предъ мудрымъ исчезаетъ страшнѣйшее изъ всѣхъ золъ: надо только усвоить эту истину. Жизнь человѣка ограничена настоящей дѣйствительностью, настоящими ощущеніями. Слѣдовательно, этика должна заключать въ себѣ науку о благѣ въ этой дѣйствительной жизни и о средствахъ, къ нему ведущихъ. Путь для нея расчищенъ устраненіемъ ложныхъ страховъ и ложныхъ цѣлей; истинная цѣль, истинное благо является намъ съ непосредственною очевидностью какъ *удовольствіе*, истинное зло — какъ *страданіе*. Всякое животное съ момента своего рожденія стремится къ удовольствію, радуется ему, какъ высшему благу, и по мѣрѣ силъ старается избѣгать страданія, какъ величайшаго зла; дѣлая это, оно подчиняется внушенію самой природы. Нѣтъ надобности доказывать какими-либо разсужденіями, почему надо стремиться къ удовольствію или избѣгать страданія: это чувствуется непосредственно какъ то, что огонь жжетъ, снѣгъ бѣлъ, мёдъ сладокъ (Cic. De fin., 30). Никто не избѣгаетъ или не порицаетъ удовольствія, какъ такого: отъ него отказываются лишь въ томъ случаѣ, когда оно влечетъ за собою большія страданія. Никто не любитъ страданія и не подвергается ему ради него самого; его избираютъ лишь тамъ, гдѣ оно ведетъ къ *бóльшему* удовольствію или къ избавленію отъ бóльшихъ страданій.

Таковы данныя этики, таковы условія человѣческой жизни. Отсюда вытекаетъ задача: какъ, при такихъ условіяхъ, при такомъ устройствѣ міра и человѣка, наилучшимъ образомъ устроить нашу жизнь? Если наша цѣль есть удовольствіе и избавленіе отъ страданій, то достижима ли эта цѣль и какимъ образомъ? Этика Эпикура построена на принципѣ удовольствія (ге-

донизмъ), который былъ заложенъ въ основаніе нравственнаго ученія *киренской школы*. Но самое пониманіе удовольствія у Эпикура своеобразное—иное, чѣмъ у Аристиппа, жизнерадостнаго родоначальника этой школы. Для Аристиппа удовольствіе есть кратковременное наслажденіе, самый процессъ пріятнаго ощущенія (ἡδονὴ ἐν κινήσει); все жизненное искусство состоитъ въ томъ, чтобы ловить наслажденія минуты, дорожа настоящимъ и не смущаясь заботами и страхами за будущее. Состояніе, въ которомъ мы не испытываемъ ни положительнаго наслажденія, ни страданія, представляется ему *безразличнымъ*. По Эпикуру, напротивъ того, *цѣнно лишь то удовольствіе, которое упраздняетъ страданіе;* вмѣстѣ съ Платономъ онъ признаетъ, что удовольствіе состоитъ въ удаленіи страданія или утоленіи мучительной потребности. „Мы нуждаемся въ удовольствіи тамъ, гдѣ мы страдаемъ отъ его отсутствія; тамъ же, гдѣ мы не испытываемъ никакого страданія (отъ лишенія), тамъ мы не нуждаемся и въ удовольствіи (Us. Epic., 67). По прекращеніи страданій удовольствіе не увеличивается, а только разнообразится" (Ep. Sent. XVIII). Безразличнаго состоянія Эпикуръ не признаетъ: удовольствіе есть *отсутствіе страданія;* и такое отсутствіе страданій есть высшая цѣль и мѣрило для оцѣнки отдѣльныхъ дѣйствій и отдѣльныхъ удовольствій. Мимолетныя наслажденія не могутъ служить истинною цѣлью нашей жизни уже по одному тому, что погоня за ними нарушаетъ покой души и влечетъ за собою страданія, а также и по тому, что такія наслажденія временны и преходящи. Отсюда—естественный переходъ къ пессимизму, который, повидимому, и былъ сдѣланъ въ школѣ Аристиппа.

„Устойчивое удовольствіе", которое проповѣдуетъ Эпикуръ, представляется ему цѣлью не только естественною, но и вполнѣ достижимою при помощи разумной жизни. Такъ какъ всякое удовольствіе обусловливается удаленіемъ страданія, причиняемаго тѣми или другими потребностями или лишеніями, заботами или страхами, то наиболѣе вѣрнымъ средствомъ къ удаленію страданій или „устойчивому удовольствію" служитъ возможное освобожденіе отъ потребностей и полное освобожденіе отъ страховъ и заботъ. Результатомъ является *тишина* и *спокойствіе* души, которыя проповѣдывалъ еще Демокритъ. Какъ ни далеко отстоитъ исходная точка Эпикура отъ ученія киниковъ или стоиковъ, практическою цѣлью его мудрости является та же „невозмутимость" (атараксія), то же самодовлѣніе мудреца, господствующаго надъ страстями и прозрѣвшаго суету человѣческой жизни. Философія освобождаетъ насъ отъ всякаго страха, показывая намъ ничтожество смерти и истинную мѣру удовольствія и страданія. Вмѣстѣ съ страхомъ боговъ и страхомъ смерти исчезаютъ наиболѣе грозные призраки, отравляющіе нашу жизнь. Но и страхъ страданій или внѣшнихъ бѣдствій исчезаетъ для того, кто позналъ истинную цѣну жизни и мѣру страданія. Всѣ человѣческія потребности дѣлятся на такія, безъ удовлетворенія которыхъ можно, и такія, безъ удовлетворенія которыхъ нельзя обойтись. Сильное страданіе, зависящее отъ неудовлетворенія какой-либо необходимой естественной потребности, либо скоро проходитъ, либо влечетъ за собою смерть. Если оно длится, значитъ, мы можемъ обойтись безъ удовлетворенія той потребности, которая ихъ вы-

зываетъ, и тогда оно выносимо. Если мы живемъ, значитъ у насъ есть другія удовлетворенія, которыя компенсируютъ страданія—ибо все то, въ чемъ нѣтъ страданія, насъ удовлетворяетъ. При продолжительномъ и безусловномъ перевѣсѣ страданія надъ удовольствіемъ, жизнь должна прекратиться (448); а пока есть жизнь, есть и довольство ею.

Итакъ, страданія либо кратковременны, либо выносимы; постоянная мысль объ этомъ, къ которой мы должны себя пріучать, придаетъ намъ мужество и невозмутимое спокойствіе духа. Есть потребности естественныя и необходимыя — напр. голодъ и жажда, — требующія удовлетворенія безусловно; есть потребности естественныя, но такія, безъ удовлетворенія которыхъ можно обходиться, напр., половая потребность или потребность въ приправленной пищѣ; наконецъ, есть множество потребностей, которыхъ нельзя признать ни естественными, ни необходимыми, — мнимыя, искусственныя потребности роскоши, корыстолюбія, тщеславія. Удовлетвореніе необходимыхъ естественныхъ потребностей наиболѣе просто, доступно, дешево; требуетъ всего менѣе заботъ и даетъ дѣйствительное утоленіе. Насыщеніе „чрева" есть самое необходимое и вмѣстѣ самое простое и доступное изъ всѣхъ удовольствій. Удовольствія второго рода — естественныя, но не необходимыя — служатъ какъ бы приправой къ первымъ: доставленіе ихъ, тамъ, гдѣ они не выходятъ за предѣлы удовлетворенія простой естественной потребности или аппетита, обыкновенно не сопряжено съ большими трудностями; а тамъ, гдѣ такія трудности возникаютъ, надо умѣть довольствоваться лишь необходимымъ. Наконецъ удовлетвореніе мнимыхъ, неестественныхъ потребностей есть не только наиболѣе дорогое и трудное но и наиболѣе опасное для нашего душевнаго спокойствія и совершенно мнимое: ложныя и неестественныя потребности по существу своему ненавистны; всѣ несчастія и скорби человѣческія вытекаютъ изъ этихъ мнимыхъ потребностей или неразумныхъ желаній и неразумныхъ страховъ, между тѣмъ какъ счастье дается покоемъ и довольствомъ. Поэтому всѣ заботы наши должны быть направлены на сохраненіе душевнаго и тѣлеснаго здоровья и невозмутимости духа. Стоитъ только возмутиться покою душевному — и въ насъ разражается буря, которая не утихаетъ, пока наша страсть не находитъ удовлетворенія. Покой душевный достигается довольствомъ и безстрашіемъ, а довольство и безстрашіе даются мудростью. Чтобы достигнуть довольства, достаточно слушаться голоса природы. Какъ и у стоиковъ, верховное правило Эпикура состоитъ въ томъ, чтобы жить согласно природѣ; какъ у нихъ, это правило требуетъ опрощенія жизни, отреченія отъ суеты. Голосъ природы требуетъ немногаго: онъ говоритъ намъ: „не голодай, не жаждай, не мёрзни", и все это удобоисполнимо. Наоборотъ, ложныя мнѣнія требуютъ отъ насъ безконечнаго. Живи согласно природѣ—никогда не будешь бѣденъ; живи согласно мнѣнію—никогда не будешь богатъ.

На самомъ дѣлѣ, корень „удовольствія" лежитъ въ области „чрева"; и его потребности суть единственно-необходимыя, почему и удовлетвореніе ихъ необходимо. Всѣ остальныя удовольствія могутъ быть въ случаѣ надобности отвергаемы нами по измѣреніи сопряженныхъ съ ними страданій и лишеній;

умѣнье довольствоваться необходимымъ является великимъ благомъ—не для того, чтобы всегда пользоваться малымъ, а для того, чтобы довольствоваться имъ, когда не имѣешь многаго. Кто не довольствуется малымъ, тому ничто не будетъ достаточнымъ. Всего пріятнѣе наслаждаются обиліемъ тѣ, кто всего менѣе въ немъ нуждаются; кто всего менѣе боится будущаго, тотъ всего пріятнѣе его встрѣчаетъ. Отсюда—необходимость пріучать себя къ самому скромному и умѣренному образу жизни, равно полезному для здоровья и для душевнаго спокойствія. Чѣмъ меньшимъ мы довольствуемся, тѣмъ меньше зависимъ мы отъ судьбы, тѣмъ безстрашнѣе глядимъ въ будущее, зная, что необходимое достать легко, а суетное или излишнее достается всего труднѣе. „Поэтому, когда мы признаемъ удовольствіе конечною цѣлью, мы разумѣемъ не удовольствія развратниковъ, заключающіяся въ наслажденіи, какъ это полагаютъ нѣкоторые незнающіе, несогласные съ нами или дурно усвоившіе наше ученіе. Мы разумѣемъ подъ удовольствіемъ то, чтобы не болѣть тѣломъ и не смущаться душою; ибо не попойки, не непрерывные кутежи, не любовныя наслажденія или пышный столъ рождаютъ пріятную жизнь, а трезвое разсужденіе, изслѣдующее основаніе всякаго нашего стремленія и отвращенія и изгоняющее тѣ мнѣнія, которыя порождаютъ наибольшее смятеніе души. Начало всего этого и величайшее благо есть мудрость (φρόνησις), источникъ всѣхъ прочихъ добродѣтелей, которая учитъ насъ, что нельзя жить пріятно, не живя разумно, и хорошо, и праведно, и наоборотъ, нельзя жить разумно, и прекрасно, и справедливо, не живя пріятно. Ибо добродѣтели срослись воедино съ пріятною жизнью и эта послѣдняя не отдѣлима отъ нихъ“ (Ep. epist., III; Us., p. 64). Эпикуръ не хочетъ быть отвлеченнымъ моралистомъ. Онъ признаетъ, что добродѣтели избираются не ради ихъ самихъ, а ради удовольствія, съ которымъ онѣ нераздѣльны: „я призываю къ непрерывнымъ удовольствіямъ, а не къ пустымъ и тщетнымъ добродѣтелямъ, лишеннымъ твердой надежды на плоды“; „я плюю на прекрасное и на тѣхъ, кто суетно имъ восхищается, если оно не доставляетъ никакого удовольствія“ (Ep. fr., 116, 504, 512). И тѣмъ не менѣе Эпикуръ является самымъ краснорѣчивымъ моралистомъ, убѣжденнымъ въ томъ, что все отдѣлимо отъ удовольствія, кромѣ добродѣтели (506).

Мудрость освобождаетъ насъ отъ страха и ложныхъ мнѣній и даетъ намъ вѣрную расцѣнку благъ и золъ: она внушаетъ намъ *мужество*, безъ котораго жизнь отравлена страхомъ, *умѣренность*, безъ которой нѣтъ спасенія отъ душевныхъ бурь, и *справедливость*, безъ которой нѣтъ спокойствія въ человѣческой жизни. Разумѣется, нѣтъ отвлеченной „правды“ или справедливости самой по себѣ; неправда или преступленіе дурны не сами по себѣ, а по тому страху возмездія, который съ ними связанъ и который мѣшаетъ настоящему спокойствію и довольству. Преступникъ можетъ избѣжать наказанія но не можетъ избѣжать страха. Невозмутимое спокойствіе (ἀταραξία) есть высшій плодъ праведности (519). Если сущность справедливости состоитъ въ томъ, чтобы никому не вредить, то люди нуждаются также во взаимопомощи и дружбѣ. Дружба также неотдѣлима отъ удовольствія. Она нужна намъ для того, чтобы жить безопасно, и внушается намъ благоразуміемъ,

эгоистическими соображеніями (Cic., De fin., II, 26, 82 и 1. 66); но вмѣстѣ съ тѣмъ Эпикуръ признавалъ, что для счастливой жизни нѣтъ ничего выше и пріятнѣе дружбы, какъ это онъ доказывалъ не только словами, но и дѣлами до самой смерти. Ничто не даетъ душѣ бóльшаго успокоенія и довольства, въ особенности тамъ, гдѣ, какъ въ саду Эпикура, люди соединяются нравственной солидарностью въ одномъ и томъ же идеалѣ жизни. Такимъ образомъ надъ тѣлесными удовольствіями возвышаются духовныя. Правда, по Эпикуру, нѣтъ ничего сверхчувственнаго, и, слѣдовательно, нѣтъ удовольствія или страданія, которыя бы не зависѣли отъ испытанныхъ тѣлесныхъ движеній или состояній, какъ нѣтъ и мнѣній, понятій или представленій, которыя бы не обусловливались испытанными ранѣе чувственными воспріятіями. И тѣмъ не менѣе на тѣло дѣйствуетъ непосредственно лишь настоящія впечатлѣнія, а на душу — и прошедшія и будущія, почему мы можемъ искать въ ней утѣшенія отъ настоящихъ страданій. Кромѣ того, спокойствіе и невозмутимость души есть вѣдь тоже своего рода физическое состояніе. Такимъ образомъ, несмотря на свой сенсуализмъ, Эпикуръ превозноситъ силу духа, его господство надъ страстями. Источникъ величайшихъ золъ заключается не въ тѣлѣ и его потребностяхъ и не во внѣшнихъ обстоятельствахъ, а въ ложныхъ мнѣніяхъ и страстяхъ нашей души; равнымъ образомъ счастье зависитъ не отъ внѣшнихъ благъ и богатства, а отъ состоянія духа, отъ разума.

Мудрый всего менѣе зависитъ отъ внѣшнихъ обстоятельствъ; при помощи усвоенія истиннаго правила жизни онъ можетъ реально побѣждать тѣлесныя скорби и страданія, перенося ихъ мужественно и съ невозмутимою ясностью. Ни одинъ киникъ или стоикъ, не признававшій страданіе за зло, не высказалъ въ столь рѣзкой и рѣшительной формѣ свое убѣжденіе въ безсиліи страданія надъ истиннымъ философомъ: на кострѣ или на крестѣ онъ не падетъ духомъ и будетъ счастливымъ; среди жесточайшей пытки, въ мѣдномъ быкѣ Фалариса, онъ будетъ въ состояніи сказать: „какъ сладко мнѣ, сколь это меня не заботитъ!“ И какъ ни преувеличено это выраженіе, которое кажется Цицерону (Tusc. II, 7, 17) прямо смѣшнымъ, оно перестаетъ быть таковымъ, когда мы читаемъ послѣднее, предсмертное письмо Эпикура къ Идоменею (Us., p. 143). „Проводя счастливый и вмѣстѣ послѣдній день жизни, мы написали вамъ слѣдующее. Мы испытывали боли пузыря и кишечника, сила которыхъ превзойдена быть не можетъ. Но всему этому противоборствовала радость душевная при воспоминаніи о продуманныхъ нами размышленіяхъ. Ты же, достойно твоей преданности мнѣ и философіи съ отроческихъ лѣтъ твоихъ, заботься о дѣтяхъ Метродора“ (друга Эпикура, умершаго ранѣе его). Не мудрено, что эпикурейскій идеалъ мудреца близко подходитъ къ стоическому: та же „атараксія“, самообладаніе, безстрастіе, независимость отъ внѣшней судьбы, та же божественная самодовлѣющая свобода. Мудрый живетъ безмятежно, какъ богъ среди міровъ. На хлѣбѣ и на водѣ онъ можетъ спорить блаженствомъ съ самимъ Зевсомъ.

Спеціальная этика эпикурейцевъ носитъ такой же казуистическій характеръ, какъ и этика стоиковъ. Ея разработка была заложена самимъ Эпи-

куромъ въ его многочисленныхъ трактатахъ и письмахъ къ друзьямъ, въ которыхъ онъ выступаетъ дѣятельнымъ, заботливымъ наставникомъ и пастыремъ своихъ друзей, тонкимъ моралистомъ, поражающимъ обиліемъ мѣткихъ и глубокихъ нравственныхъ совѣтовъ и правилъ душевной гигіены. Многія его мысли и выраженія служатъ какъ бы отголосками иного, высшаго, міросозерцанія, напримѣръ, слѣдующій отрывокъ изъ письма (210), приведенный Сенекой: aliquis vir bonus nobis diligendus est et semper ante oculos habendus, ut sic tanquam illo spectante vivamus et omnia tanquam illo vidente faciamus: вмѣсто бога, видящаго наши дѣйствія, мы должны избрать образъ чтимаго человѣка и жить такъ, какъ будто онъ насъ постоянно видитъ. Отсюда—эпикурейское правило: дѣлай все такъ, какъ будто смотритъ Эпикуръ. Изъ частныхъ предписаній Эпикура особаго вниманія заслуживаютъ тѣ, которыя касаются общественной жизни и государства и которыя вполнѣ соотвѣтствуютъ его нравственному атомизму. Общественно-государственный союзъ есть учрежденіе, весь смыслъ котораго заключается въ пользѣ и безопасности отдѣльныхъ лицъ. Естественное право заключается во взаимной пользѣ или взаимномъ договорѣ, съ цѣлью обезпеченія взаимной пользы и безопасности. Животныя, которыя не могутъ говорить или заключать союзовъ, не знаютъ права; не знаютъ его и тѣ народы, которые не могли или не хотѣли заключать такихъ договоровъ. Эпикуръ такимъ образомъ является раннимъ провозвѣстникомъ *договорной теоріи* общества. Вѣрность договору, или лояльность и справедливость, составляетъ долгъ каждаго гражданина, отъ котораго мудрый, дорожащій тишиной и спокойствіемъ, всего менѣе можетъ уклоняться. Но вмѣстѣ съ тѣмъ то же стремленіе къ тишинѣ и спокойствію заставляетъ его уклоняться отъ политической и общественной дѣятельности и не браться за нее безъ крайней нужды.

Ut satius multo iam sit parere quietum
quam regere imperio res velle et regna tenere (Lucret., v. 1127).

Власть, почести и богатства не даютъ спокойствія, а, напротивъ того рождаютъ тревогу и страхи. Почести суть мнимое благо, безчестіе — мнимое зло, если оно не сопряжено съ дѣйствительнымъ страданіемъ; погоня за почестями есть величайшее безуміе; скрывайся, живи въ тиши, въ неизвѣстности (λάθε βιώσας)—вотъ золотое правило Эпикура. Каково бы ни было наше сужденіе о самомъ ученіи Эпикура, для правильной оцѣнки его слѣдуетъ имѣть въ виду, что ни одному изъ философовъ въ древности, за исключеніемъ развѣ Пиѳагора, не удалось создать такой прочный и тѣсный союзъ, какимъ была его *школа:* взаимная дружба эпикурейцевъ столь же славилась, какъ нѣкогда пиѳагорейская, хотя она и менѣе превознесена легендами; а вѣрность послѣдователей Эпикура его завѣтамъ, является не только бо́льшей, нежели у пиѳагорейцевъ, но даже прямо безпримѣрной въ древности. Въ теченіе шести вѣковъ, вплоть до торжества христіанства, школа Эпикура хранитъ ихъ, можно сказать, безъ измѣненія. Это одно показываетъ, что притязанія Эпикура на оригинальность не лишены основанія, сколько бы ни былъ онъ обязанъ своимъ предшественникамъ. Его школа есть своего рода философскій

орденъ или секта, безъ таинствъ пиѳагорейцевъ, безъ мистики или иной религіи, кромѣ культа памяти учителя. Эта школа есть всецѣло созданіе Эпикура, давшаго ей „догматъ“—правило вѣры и правило жизни, своеобразный идеалъ мудрости и блаженства, который послѣдователи Эпикура должны были *воспитывать* въ себѣ и своихъ сочленахъ, денно и нощно, размышляя о преподанномъ ученіи. Нравственное общеніе ихъ между собою и съ учителемъ цѣнилось здѣсь выше, чѣмъ въ любой другой школѣ; ибо оно являлось условіемъ не исканія истины, а счастливой и пріятной жизни, которая немыслима безъ дружбы. Совмѣстная жизнь и дружескій союзъ замѣняли семью, „въ которой все было общее“, хотя коммунизмъ отвергался и никакихъ правилъ относительно распоряженія личной собственностью не существовало: такія внѣшнія правила казались Эпикуру излишними или оскорбительными для общества истинныхъ друзей.

Эпикурейскій идеалъ былъ чуждымъ для многихъ, прежде всего—для людей съ дѣятельнымъ умомъ и научными интересами, а также и для людей съ дѣятельной, живой волей: печать утомленія лежитъ на этой мудрости — утомленія мысли въ ея исканіяхъ, утомленія личности въ ея борьбѣ нравственной и политической.—Это философія квіэтизма, философія безмятежнаго, безбоязненнаго, по возможности безболѣзненнаго и мирнаго *конца,* ясной, радостной резигнаціи и покоя, безъ всякой вѣры въ будущее и безъ страха предъ будущимъ. Такая философія соотвѣтствовала требованіямъ эпохи, требованіямъ въ высшей степени утонченной культуры умственной и эстетической, клонящейся къ упадку, пережившей своихъ боговъ и утратившей ту свободную политическую атмосферу, среди которой она расцвѣла. Сумерки боговъ, приближаются — сумерки греческихъ боговъ, безмятежныхъ и ясныхъ, какъ греческій день. „Гость, тебѣ будетъ здѣсь хорошо; здѣсь удовольствіе высшее — благо“,— такова была надпись на вратахъ Эпикурова сада, гдѣ входящаго ждала свѣжая вода и блюдо ячменной крупы, утолявшей, а не раздражавшей голодъ. Этотъ садъ былъ въ свое время не замѣнимымъ санаторіумомъ для многихъ душъ, которыя Эпикуръ сажалъ на самую строгую діэту, проповѣдуя удовольствіе.

Другой вопросъ, насколько былъ послѣдователенъ гедонизмъ Эпикура и не было ли между основнымъ принципомъ его ученія и дальнѣйшимъ его развитіемъ такого же несоотвѣтствія, какъ между надписью надъ вратами сада и тою ячменной кашей и водою, которыя ждали въ немъ гостя? Можно ли сводить удовольствіе къ невозмутимому, безстрастному покою, къ простому прекращенію страданій? Можно ли, послѣдовательно развивая принципъ удовольствія, придти къ тому же результату, къ какому приходили философы, считавшіе удовольствіе положительнымъ зломъ?.. Во всякомъ случаѣ за проповѣдникомъ удовольствія скрывается практическій моралистъ, глубоко проникнутый вѣрой въ единство добродѣтели и счастья — основнымъ эвдемонистическимъ убѣжденіемъ греческой морали. Послѣдовательно или нѣтъ, ученіе Эпикура было цѣльно и жизненно. Послѣ смерти учителя въ его саду мѣнять ничего не приходилось: надо было лишь поддерживать его. Онъ привлекалъ къ себѣ множество симпатій; цѣлыми городами нельзя было бы счесть друзей Эпикура, говоритъ

Діогенъ Лаэрцій. Враговъ у Эпикура было немного: проповѣдники мирнаго, покорнаго довольства, дружбы, тишины и спокойствія, принципіально чуждавшіеся публичной дѣятельности, эпикурейцы и не могли вызвать противъ себя общественной вражды, несмотря на свое вольнодумство, которое такъ хорошо умѣло уживаться съ мертвыми и „живыми идолами" народной вѣры. Однако и у этой мирной школы нашлись ожесточенные враги въ лицѣ стоиковъ: полемика разгорѣлась и съ обѣихъ сторонъ велась нерѣдко съ большимъ раздраженіемъ и озлобленіемъ.

Въ Римѣ успѣхъ Эпикура былъ великъ; поэма Лукреція служитъ краснорѣчивымъ памятникомъ того значенія, какое имѣло его ученіе въ духовной жизни предхристіанскаго вѣка. Значеніе Эпикура, какъ освободителя отъ суевѣрій, просвѣтителя и благодѣтеля человѣчества, усиливается для многихъ умовъ по мѣрѣ возрастанія религіознаго броженія, мистицизма и суевѣрія, знаменующаго собою періодъ упадка. Садъ Эпикура представляется тихимъ убѣжищемъ отъ духовныхъ и политическихъ бурь временъ имперіи. При Адріанѣ, при Антонинахъ количество эпикурейцевъ возрастаетъ; Маркъ Аврелій, назначая стипендіи аѳинскимъ философскимъ школамъ, не исключаетъ и эпикурейскую философію. Даже въ III и началѣ IV вѣка она еще существуетъ: епископъ Діонисій Александрійскій (249—252) опровергаетъ трактатъ Эпикура „о природѣ" въ пространномъ комментаріи (выдержки у Евсевія „Praep. ev." XIV, 23—27); Лактанцій рѣзко нападаетъ на ученіе Эпикура. Но уже съ половины IV вѣка садъ Эпикура пустѣетъ: онъ не пережилъ торжества церкви (Usener, „Epic. LXXI—LXXVI").

